

El Eutidemo de Jenofonte (*Memorabilia* IV 2): Un ensayo de macro-retórica

Livio Rossetti
livio.rossetti@gmail.com
UNIVERSIDAD DE PERUGIA
Perugia, Italia

Fecha de recepción: 15-10-15
Fecha de aceptación: 06-01-16

Nota preliminar: Este artículo deriva de una exposición hecha en el Collège International de Philosophie de París en 1993 en el marco del seminario “Socrate sans Platon” [“Sócrates sin Platón”], dirigido por Michel Nancy; luego ha sido expuesto de nuevo en la Universidad de Palermo en enero de 2006 y publicado en Mazzara (2007: 63-103). Más adelante, la versión en francés del artículo fue incluida en Rossetti (2011: 55-99) y la versión portuguesa en Rossetti (2015: 49-94). [Nota del traductor: La traducción al español fue hecha por Fernando Leal Carretero sobre la base del texto original italiano consultando ocasionalmente la traducción francesa, y tomando de ella alguna cosa adicional al texto original italiano. Las palabras, frases y oraciones que aparecen en otras lenguas y no son traducidas por el autor, se han vertido al español para comodidad del lector. A partir de ahora los corchetes se usarán, como aquí, para señalar este tipo de intervención por parte del traductor, así como cualquier otra que sirva para completar o aclarar alguna cosa del texto que parezca requerirlo. El traductor agradece a Adriel Hernández, a Carlos Fernando Ramírez y a Rolando Rodríguez su ayuda en la detección de errores mecánicos, obscuridades y expresiones infelices en la primera versión de la traducción. Agradece también muy especialmente al autor, el profesor Livio Rossetti, quien se tomó la molestia de leer esta traducción y sugerir algunas adiciones y correcciones, así como añadir, con prurito de buen filólogo, que las referencias bibliográficas, con pocas excepciones, se detienen en el año 2006, con lo cual no debe el lector considerarlas completamente al día.]

1. Un diálogo difícil de enmarcar

Aunque se trate de un capítulo bastante poco estudiado¹, la sección 2 del libro IV de los *Memorabilia* [o *Recuerdos de Sócrates*], en adelante *Mem. IV 2*, constituye en mi opinión un texto excepcionalmente intenso, una de las cimas más altas a las que sabe llegar Jenofonte en sus escritos socráticos, y uno de los textos que mejor soportan la confrontación con las obras maestras de Platón. Y es también un diálogo en clave sobre el cual hay mucho que decir todavía. A mí me gusta la idea de darle un nombre, *Eutidemo*, y tratarlo precisamente como el *Eutidemo* de Jenofonte² para intentar contrastar también de este modo el efecto de aplanamiento que se produce por el hábito de identificar esta unidad dialógica simplemente como la sección IV 2 de los *Memorabilia*. A mi modo de ver, el *Eutidemo* de Jenofonte es algo más, e intentaré decir por qué.

Para ello comenzaré con observar que en este diálogo se nos presenta a Sócrates suscitando poco a poco en su interlocutor una conmoción fortísima, más extrema que nunca, acaso solamente comparable con la que Esquines hace que Alcibíades experimente en el diálogo que escribió sobre éste. Pero del diálogo de Esquines sabemos que Sócrates llevó

a Alcibíades a una profunda perturbación, es decir, conocemos el hecho sin poder acceder también a la representación del proceso [debido al estado fragmentario del texto de Esquines que ha llegado hasta nosotros]. Análogamente Platón, cuando evoca esta misma profunda perturbación en el *Simposio* (215E, 216B), nos confirma que Sócrates era capaz de producir una conmoción fortísima, pero de nuevo no nos dice cómo habría llegado a conseguir tal resultado. Jenofonte, en cambio, tiene el mérito de “hacernos ver”, en relación con Eutidemo, justo aquello que, en relación con Alcibíades, Esquines y Platón nos dejan solamente entrever: el proceso que conduce a la perturbación. Bajo este perfil, la unicidad y el excepcional interés de IV 2 son, en mi opinión, un dato factual simplemente innegable.

Un recorrido interpretativo muchas veces seguido y en mi opinión poco productivo consiste en otorgarle valor a la colocación del cap. IV 2 en el continuo del libro IV de los *Memorabilia* y de más unidades dialógicas en que funge Eutidemo de interlocutor de Sócrates. Es cierto que el capítulo inmediatamente precedente no solamente anuncia sino que esboza un contexto apropiado para el subsecuente capítulo 2; y es cierto que los capítulos 3, 5 y 6 parecen pensados como una ejemplificación del modo tranquilo de tratar con Eutidemo que se anuncia en IV 2, §40. Pero esta es solamente un adorno exterior que no sabría dar razón de la especificidad de la sección IV 2 y de la especial tensión dramática que en mi opinión la distingue. Además, optar por limitarse a registrar los puntos de contacto y continuidad entre el IV 2 y los demás capítulos del libro IV tiende a generar desatención para con la especificidad de la unidad dialógica que estamos discutiendo³.

1 Que yo sepa, son raras las contribuciones dedicadas a este capítulo: un artículo de Donald Morrison (1994), uno de John Phillips (1989), uno de Olof Gigon (1946a) y algunas páginas en Rossetti (1993: 317-319), Breitenbach (1967, cols. 1825-1827), Gaiser (1957: 77-87) y Joël (1893, vol. I: 384-424). De algunos pasajes del capítulo tratan además las contribuciones de Dorion (2004), Thesleff (2002: 147-149), Giannantonio (2001: 296, 306 ss.), Gray (1998: 150-145), Dittmar (1913: 125-128). Recuerdo finalmente los aportes de Kahn (2001: 211), Jaerisch (1962: 385ss.), Gigon (1946b: 241; 1947: 48, 58), Maier (1913/1943, vol. I: 57 ss.), Zeller (1885: 158), Cook Wilson (1881-1882). Es la comparación con la vastedad de la literatura producida sobre Sócrates y Jenofonte —y con ella la clara desproporción frente al pequeño grupo de unidades textuales dedicadas a IV 2— lo que podía merecer señalamiento.

2 Comencé a proponer este nombre para el capítulo IV 2 de los *Memorabilia* en Rossetti (1976), un artículo en el cual figura, en la p. 55, una pequeña anticipación del esquema interpretativo que finalmente logra tomar forma aquí, más de tres décadas después [recuérdese que este artículo se escribió en 2006].

3 No por casualidad Gray (1998: 150-154) se limita a destacar este tipo de conexiones. Las cosas mejoran cuando Morrison (1994: 183-185) se detiene sobre la función programática desarrollada en el cap. IV 1 (y luego en la confrontación entre Eutidemo y la pareja Alcibíades-Critias), pero de esa manera continúan evocándose elementos periféricos que no contribuyen (ni podrían contribuir) a la penetración intelectual del cap. IV 2. Véase también la nota 32.

Con ello podemos regresar al tema de la recurrente falta de atención a este capítulo tan creativo. ¿Cuáles pueden ser las razones de una atención sin duda episódica por el universo mental que anima a este particular capítulo? He intentado preguntarle por carta a Michel Narcy, y él ha observado que los no muchos comentadores que se han interesado en el IV han ido a buscar allí sobre todo lo que puede dar un contenido a la “filosofía” de Sócrates, y por consiguiente se han visto atraídos más que nada por los capítulos 3 y siguientes. Convengo en ello plenamente. Vivimos además una época de renovación de los estudios sobre Jenofonte y más generalmente sobre la literatura socrática antigua⁴. Pero detrás del reducido interés suscitado por este particular capítulo podría haber allí también un más específico factor que frena: una especie de obstáculo epistemológico. Lo situaría en la recurrente dificultad de encontrar las nociones apropiadas para dar cuenta de la tensión que Sócrates sabe suscitar aquí, dificultad amplificada por el hecho de que esta vez Jenofonte está particularmente atento a no mostrar sus cartas.

En efecto, este *Eutidemo* ha sido todo él diseñado con el propósito de crear una situación inquietante y sostenerla imperturbablemente hasta el final. Hasta poner literalmente sobre sus rodillas al pobre Eutidemo y... dejarlo allí. De hecho, cuando se llega a la crisis definitiva, Sócrates se marcha sin decir palabra. Ni una sola palabra tranquilizadora a pesar de que el malestar se produjo por una ráfaga de contraejemplos que no eran para nada irresistibles. En efecto, cada detalle está allí solamente para agitar a Eutidemo, para quitarle la posibilidad de romper el encanto, para volverlo cada vez más profundamente inseguro y someterlo a una especie de tortura sin hacer que entienda cuál es el objetivo

4 Entre los síntomas (o etapas) de tal renovación merece figurar, creo yo, también este seminario de Palermo, que ha sido por lo demás precedido por varias tomas de posición específicas (recuerdo al menos la Introducción general de Louis-André Dorion a su edición de los *Memorabilia*: Dorion, 2000) y por una ya nutrida serie de otros congresos y seminarios sobre los cuales se dispone de una panorámica articulada a cargo de Alessandro Stavru (Stavru, 2005; pero a este respecto véase también Stavru y Rossetti, 2010 y Stavru, 2013).

realmente perseguido. Ahora bien, la representación creíble de un recorrido dialógico de este tipo es un arte muy especial: es un arte de poner en marcha (la representación de) situaciones cargadas de un fuerte contenido emocional⁵, y de conseguir la saturación positiva (en este caso una forma de auténtica extenuación o de malestar paroxístico). Además, como espero mostrar, la extenuación causada se amplifica por el hecho de que toma forma con base en argumentos resistibles, sobre cuya intrínseca debilidad es objetivamente imposible nutrir serias dudas. Añádase a eso que Jenofonte maneja las jerarquías intelectuales y sociales entre Sócrates, Eutidemo y los demás frecuentadores habituales del filósofo —por no hablar de los personajes mudos (κωφὰ πρόσωπα) de la historia— con mano tan feliz como flexible. Y por lo demás no sabíamos siquiera que Jenofonte fuese capaz de tanto⁶, por lo cual teníamos dificultad para dar cuenta de las dinámicas que llevan a un resultado tan conspicuo. Con ello comenzamos a captar que falta, que durante mucho tiempo ha faltado⁷, justo el aparato conceptual específico que necesitamos para penetrar en las dinámicas particulares del *Eutidemo* de Jenofonte.

Añadiré que, para poder adentrarnos en la lógica interna de este diálogo, parecería imperativo interrogarse sobre las estrategias (en primer lugar las que ponen al interlocutor en un estado de ansiedad

5 Luego algo más que la mera arte de poner en obra (la representación de) una atmósfera envolvente.

6 Bien ha dicho Morrison (1994: 183): “The subtle and complex structure of this account puts the lie to anyone who would claim that Xenophon was too dull to understand Socrates” [“La sutil y compleja estructura de este texto desmiente a quien quisiera afirmar que Jenofonte era demasiado poco agudo como para entender a Sócrates”]. También Breitenbach (1966: 1825) pudo escribir que “Der Gesamtabschnitt ist sehr sorgfältig komponiert (...) handelt es sich nicht um ein einzelnes Gespräch, sondern um die Darstellung einer seelischen Entwicklung” [“Toda la sección ha sido compuesta con gran cuidado (...) no se trata de un diálogo suelto, sino de representar cómo se transforma una alma”].

7 Desde este punto de vista, debo decir, no constituyen excepción ni siquiera los pocos textos en los que se puede encontrar un comienzo substancioso de reflexiones sobre la naturaleza compleja del IV 2: los ya recordados Morrison (1994), Breitenbach (1966, a pesar de la significativa declaración reportada en la nota anterior) y Gigon (1946a).

cada vez más agudo y traumático), poner en el centro de atención el proyecto macro-retórico en función del cual tantos detalles son manifiestamente funcionales (y en función del cual han sido pensados) y llegar a preguntarnos cómo hace Jenofonte para suscitar nuestro interés o al menos nuestra curiosidad, para luego ofrecernos una vasta y compleja gama de sorpresas, encauzar nuestras energías intelectuales y al mismo tiempo hacernos partícipes de las emociones privadas experimentadas por Eutidemo, hacer que nos aparezcan creíbles, de forma de transmitirnos también a nosotros, mientras leemos, una no ligera conmoción y tal vez el mismo sentimiento de extenuación.

Una psicagogía tan sabia no puede sino llevarnos en la dirección de las estrategias comunicativas y la macro-retórica, y tal vez no esté fuera de lugar recordar que en el famoso *Traité* de Perelman y Olbrechts-Tyteca [1958] todavía se guarda un silencio casi total sobre los objetivos que persigue el hablante, terminando así por sobrevolar por encima de los fines y por encima de lo apropiado de los medios al fin, justo pues sobre el proyecto macro-retórico en función del cual encuentran generalmente su razón de ser los detalles particulares. Y se admitirá que el estudio de los escritos socráticos de Jenofonte se encuentra en las primicias desde el punto de vista de las estrategias “macro”⁸.

Vayamos pues a ver un poco de más cerca qué cosa sucede en el *Eutidemo* de Jenofonte.

2. Notas del director

Jenofonte comienza declarando que se propone mostrar cómo Sócrates se comportaba con quienes presumían haber recibido la mejor educación. Nos informa además que, al inicio de la historia, el joven Eutidemo le era sólo superficialmente conocido

a Sócrates, si bien había atraído su atención. Sócrates había intuido que valdría la pena inducir a este joven intelectual a entrar a formar parte de su círculo de amigos-seguidores⁹, vale decir a entrar en sintonía con su mundo mental y emotivo. Ha además intuido que, dado su carácter esquivo, Eutidemo pudiera tener perplejidades, reservas mentales, resistencias, y acaso no aceptaría entrar en diálogo con él bajo cualquier condición, por ejemplo, de la manera como solían aceptar hacerlo sus otros seguidores. Después de todo, Eutidemo se considera también superior a muchos otros jóvenes, con lo cual podría no estar dispuesto a ponerse en el mismo plano con aquellos que se la pasan todo el día con Sócrates. Se esboza en suma un problema de mutuo reconocimiento y aceptación. En particular, la autoestima de Eutidemo es tal que Sócrates no puede menos que tratarla como un obstáculo importante y, en todo caso, como una característica sobre la que desea incidir profundamente.

Por otro lado, Sócrates no puede declarar sus aspiraciones, porque ello amenazaría de raíz la posibilidad de conseguir sus objetivos. Lo que puede poner las cosas en marcha es, por consiguiente, sólo una negociación en la que cada uno lanza señales indirectas, intenta captar el sentido de la conducta del interlocutor y se reserva el derecho de decidir qué cosa haya que conceder o no conceder al otro.

El maestro va entonces junto con un grupo de alumnos-amigos al ἡνιοποιεῖον [talabartería] que Eutidemo frecuenta cerca del ágora¹⁰. Apenas en-

8 Entre las raras contribuciones en tal dirección merecen señalarse varios artículos de Michel Narcy, en particular el que se ocupa de Teodota (Narcy, 2007). Otros ejemplos recientes de atención programática a (y análisis concreto de) las estrategias comunicativas pueden reconocerse también en Ramírez Vidal (2005) y Robbiano (2006). Recuerdo además que a la macro-retórica se le dedica un pequeño volumen (Rossetti, 1994, tr. esp. 2009).

9 Observaciones interesantes sobre los tipos de persona susceptibles de despertar interés en Sócrates figuran en Morrison (1994: 183 ss.), quien en esa ocasión evalúa *Memorabilia* IV 1, §§2-3. Cumple decir, sin embargo, que, si el tema de la seducción se queda claramente en el fondo, es difícil hablar de selección en este contexto por la simple razón de que Eutidemo ha sido ya seleccionado y ha superado el examen aun antes de que las escaramuzas de este capítulo den comienzo.

10 Una situación comparable plantea Estobeo (*Florilegium* 95, 21 = *Stoicorum ueterum fragmenta*, 273) con relación a Crates, quien habría frecuentado un σκυτεῖον [un taller de zapatero], en donde se habría puesto a leer el *Protréptico* de Aristóteles. En este contexto hay que mencionar también la tienda de Simón ὁ σκυτότομος [el zapatero], la que habría sido muy frecuentada por Sócrates, y que ha sido felizmente localizada en el ágora de Atenas (Thompson, 1960).

trando —o más probablemente apenas acercándose a la puerta de la tienda— hace que uno de sus acompañantes le plantee una pregunta calculada para permitir que lance a Eutidemo un primer grupo de señales indirectas y no inmediatamente descifrables. Muestra haber preparado cuidadosamente el terreno con sus discípulos, al grado que ellos saben qué deben preguntarle en cuanto lleguen delante de la tienda de este fabricante de artículos de piel. Eso presupone también saber con anticipación que Eutidemo se encuentra ya allí, es decir supone que un discípulo (o un sirviente) haya antes encontrado el modo de entrar, un minuto antes, a la tienda sin que nadie se dé cuenta para constatar que Eutidemo está allí y regresar a informar de todo a Sócrates. Hay pues un clima inequívoco de complicidad. Uno de los discípulos debe fingir que continúa con un discurso previo y formular una pregunta acerca de Temístocles justo en el momento en que el grupo entra al local o, más simplemente, en el momento en que pasa por delante de la tienda teniendo cuidado siempre de que sus voces se escuchen con claridad en el interior. Alguien pues debe asumir el rol (típicamente teatral) de “apoyo” [o “actor secundario”] de Sócrates y aceptar ser un cómplice inocuo pero consciente del filósofo.

De la estrategia adoptada se conoce al menos otro ejemplo precioso en el *Gorgias* de Platón. También aquí, al inicio, se introduce un “aparte” teatral. En el momento de poner en marcha la conversación con el sofista, Sócrates evita de hecho formular él mismo una pregunta y, volviéndose a su amigo Querofonte, le dice simplemente: “A ver, pregúntale” (447c10). También Querofonte se sorprende un poco y objeta: τί ἔρωμαι; (“¿Qué le pregunto?”). No es que se sorprenda de que Sócrates lo invite a ser su “actor secundario”; mas simplemente no sabe todavía de qué manera debería cooperar con Sócrates para crear, “en perjuicio” del gran Gorgias, el tipo de situación que Sócrates tiene en mente. Pero Sócrates necesita ser lo más reticente posible [ante Gorgias], por lo que da a Querofonte una instrucción cifrada: ὅστις ἐστίν, “Quién es”, o sea: “Pregúntale quién es”. Dado que Querofonte no logra captar inmediatamente, Sócrates acepta dar un ejemplo, pero también está

cifrado. De esa manera, en lugar de ejemplificar una pregunta, ejemplifica una respuesta: “Si fuese un artesano que produce zapatos, te respondería que es un zapatero”, y añade con impaciencia: “¿Entiendes o no?” (447d1-5). Con esta ayuda Querofonte consigue entender y ahora sabe hacer de nuevo frente correctamente al tipo de pregunta que se le pide dirija a Gorgias (o mejor: al tipo de situación que se le pide instituir en conversación con Gorgias), con lo cual puede en lo que sigue fungir como “actor secundario” en la forma solicitada¹¹.

Comparando, la situación recreada por Jenofonte es más compleja por cuanto nos es representado todo un grupo de personas que participan de las intenciones de Sócrates, informadas con tiempo y que aceptan cooperar con él del modo deseado sin que se les pille por sorpresa. Observamos además la actitud del mismo Jenofonte en no tardarse en poner a la luz la atmósfera de trampa¹² que viene a esbozarse: incluso desde su punto de vista no se trata de subrayar demasiado, y él prefiere atenerse a las reglas no escritas del distanciamiento de autor.

El discípulo, pues, pregunta y el maestro responde. La situación es tal que queda claro que el breve intercambio de parlamentos tiene el fin, no de responder a las exigencias intelectuales de Eutidemo, sino solamente de lanzarle un flechazo. El mensaje debe ser indirecto, tan indirecto que ni Sócrates ni sus amigos se aprovechan de la presencia del joven intelectual para ponerse a hablar con él. Ellos hablan un poco entre sí y muy pronto se alejan (§2). Pero entretanto Sócrates ha encontrado la manera de afirmar solemnemente que las habilidades no se aprenden solas, como si fuesen un don de la naturaleza.

El mismo grupo regresa a la talabartería tal vez el día siguiente. Esta vez Sócrates nota que Eutidemo “se coloca a distancia y se esfuerza por no dejar transparentar su admirado estupor por lo que

¹¹ Estas reflexiones sobre un pasaje de *Gorgias* fueron anticipadas en Rossetti (1988).

¹² No ha sido posible encontrar en otros lugares de los *Memorabilia* o en otros diálogos socráticos una situación tan elaborada y tan manifestamente configurada como una especie de trampa a cuya preparación concurrieron conscientemente más discípulos.

él está diciendo” (§3). Con todo, Sócrates evita una vez más hablar con él, pero se atreve al menos a hablar de él y con cierta amplitud, no sin permitirse una explícita y no precisamente velada ironía. Todos (es decir, no solamente sus acompañantes, sino también las otras personas allí presentes) escuchan al celebrado intelectual y al final explotan en una ruidosa carcajada (§§3-5). Eso significa que esta vez Sócrates y sus discípulos han entrado a la tienda conversando animadamente entre ellos por un cierto tiempo, han tomado asiento (en el §3 Jenofonte introduce el término *συνηδρία* [grupo sentado]), si bien Eutidemo ha seguido manteniéndose aparte, y no han involucrado a ninguna otra persona en el intercambio de ideas, que se presume bastante sostenido. Pero el hilo del discurso es, mire qué coincidencia, el mismo del día previo y en esta ocasión Sócrates se atreve a mucho de verdad: se permite pronosticar que “Eutidemo aquí presente” querrá empeñarse para que nadie piense que él ha aprendido nada de nadie, e insiste en añadir que su conducta será comparable a la de un médico que propusiese sus servicios a la *pólis* asegurando que nadie le ha enseñado el arte de la medicina.

Estamos, pues, en presencia de una provocación en toda regla, la cual ya se ha vuelto explícita (si bien todavía es indirecta) y decididamente severa. Eutidemo empero aguanta los golpes, evita responder, prefiere hacer gala de autocontrol, incluso si todos captan que no se está perdiendo ni un trozo de esos discursos (§6). Entonces Sócrates atempera su agresividad y procede a sugerir la idea de que la posición de Eutidemo se enmarca cuando menos en una costumbre recurrente: la propensión a pensar que se pueda entrar en política y tener alguna posibilidad de afirmarse en ella incluso sin el apoyo de una preparación específica¹³.

Hasta este punto el juego de las partes puede muy bien considerarse transparente. Sócrates

insiste en buscar un contacto que Eutidemo continúa negándole, insiste en argumentar que un poco de cultura personal y un buen carácter no bastan para exonerar a los jóvenes del frecuentar maestros acreditados (como, justamente, Sócrates), e insiste también en valerse de sus frequentadores habituales para construirse un grupo de interlocutores con quienes desarrollar estas ideas en voz alta, sabiendo por lo demás que para ellos éstos son argumentos que se dan por descontados. Eso significa, de nuevo, que a los discípulos era necesario pedirles que participaran en el juego y dieran la impresión de verse confrontados con ideas que les serían a ellos también nuevas. Sin embargo, ellos fungen como meros substitutos factuales del interlocutor de interés: Sócrates habla con sus amigos, pero en realidad piensa prácticamente tan sólo en lanzar mensajes ulteriores al culto Eutidemo y con ello mismo evidencia su interés por él.

La serie de encuentros solamente en apariencia casuales pero en realidad enderezados a alimentar y reforzar en el joven la propensión a abrirse a Sócrates, parece continuar, y Eutidemo muestra estar cada vez más atrapado y, a fin de cuentas, halagado, por estas escaramuzas indirectas, las cuales, por más que sean ataques al joven, hablan al menos de una atención evidente que le reservan el gran Sócrates y su círculo de seguidores. Al mismo tiempo, estos preámbulos cumplen la función de subrayar el estatuto de maestro que corresponde a Sócrates (sin suscitar aparentemente resistencias particulares), y al mismo tiempo de crear una aclimatación incluso en nosotros lectores, sea porque cada uno de estos encuentros preparatorios no hace sino desarrollar el mismo tipo de consideraciones, sea porque, merced a ellos, comenzamos nosotros a prefigurar cómo va a continuar y acabar la cosa.

Pero volvamos a la historia narrada. Cuando se puede pensar que el fruto está maduro, cuando Eutidemo parece ahora sí inclinado a aceptar una confrontación directa, Sócrates se hace cargo del *καιρός* [momento oportuno] y cambia de estrategia: decide ir solo al *ήνιοποιεῖον* [talabartería] pidiendo esta vez a sus amigos que no lo acompañen. Entra, toma asiento, permanece quieto un momento sin tomar

¹³ Con referencia a esta fase del diálogo, Gigon (1946a: 137 s.) señala una contradicción entre la presunción de ser *φύσει αγαθός* [naturalmente bueno] a la manera de Alcibíades y la *πολυμαθία* [el saber muchas cosas por los libros] atribuible a Eutidemo, pero se trata de una divergencia meramente potencial, sin importancia en este contexto.

la iniciativa. El silencio nos habla de la renuncia a la hasta ahora acostumbrada propensión a picar a Eutidemo: una concesión más justo para obtener la capitulación. También esto es de hecho una señal. Más precisamente es una invitación: con su quietud Sócrates tranquiliza a Eutidemo (ya no están los demás jóvenes, ya no hay la usual ironía punzante; es lícito esperar que el *tête-à-tête* [encuentro cara a cara] sea más igualitario) y esta vez espera que sea el interlocutor designado quien dé el primer paso. Cuando menos espera ver cómo Eutidemo reaccionará de cara a la posibilidad inédita que le es ofrecida ahora, y en efecto Eutidemo no vacila ya: va a sentarse cerca de Sócrates. Prueba es esto de que se ha logrado un primer nivel de saturación. Sócrates, constatando que su lectura de la situación ha dado en el blanco, se dispone a montar un tipo de conversación que sea congruente con los preámbulos y, sobre todo, con sus ideas acerca de qué tiene sentido plantear a su nuevo interlocutor.

En este punto inicia un intercambio cortés de ideas, previsiblemente revestido de admiración¹⁴ por el joven intelectual: Sócrates invita a Eutidemo a hablar de sí mismo, de sus muchos libros y sus muchas lecturas, y subraya con énfasis lo excepcional de su condición de joven que se ha dedicado a la lectura de los poetas y otros escritores, destinando sumas considerables a la adquisición de ejemplares de tales obras¹⁵. Al oír esto, “Eutidemo se regocijaba” (§9) y Sócrates, que había previsto y deseado tal reacción de su parte, era perfectamente consciente de ella. El hecho de que Eutidemo no pueda reaccionar sino justo de la manera en que Sócrates desea que reaccione no deja de poner a este último en una posición de ventaja indiscutible. Con ello, sin embargo, Eutidemo contrae la obligación conversacional de responder a su ilustre interlocutor.

El viejo maestro no pierde tiempo y le plantea preguntas con respuesta obligada: “¿Quieres acaso hacerte médico? Hay muchos escritos de medicina. ¿O tal vez arquitecto? ¿O quizá geómetra, astrónomo, rapsoda?” Con semejantes preguntas (o conjeturas) Sócrates no solamente consigue reforzar la obligación conversacional de responder, sino también impedir a Eutidemo toda posibilidad de responder de modo distinto de como Sócrates desea. La respuesta está prefabricada por el que formula la demanda. Eutidemo no podría sino decir que no, y puntualmente dice que no.

Este primer intercambio de parlamentos consigue el efecto ulterior de esbozar otra regla tácita del juego, otra pieza del contrato comunicacional que va instaurándose entre los dos: quien pregunta es sólo Sócrates; el otro puede sólo responder y responder incluso cuando la pregunta es demasiado obvia (§10: a Eutidemo se le concede la única y modesta gratificación de arrojar una flecha en gran medida previsible contra los rapsodas): el juego queda aún más firmemente en la mano del filósofo.

Sigue (§11) un leve relajamiento de la tensión: “Me basta proceder por exclusión para intuir que tú aspiras a la excelencia en política y economía, en la administración de la vida pública y del patrimonio personal.” También en esta ocasión la respuesta es obligada, pero la oración de Sócrates ha sido por él elaborada para capturar múltiples aspectos de la idea de excelencia¹⁶ que Eutidemo debiera tener en mente. Por consiguiente éste no puede sino estar contento de responder, una vez más, a la manera que Sócrates espera (de hecho, consigue hacerle saber cuán grandes son sus aspiraciones) y al hacerlo puede razonablemente esperar que ha captado la admiración del filósofo. El joven interlocutor puede así hacerse la ilusión, por un momento, de haber recuperado la iniciativa y de poder controlar un poco mejor el encuentro, tanto más cuanto ahora ya no es Sócrates quien debe buscar atraerlo hacia sí, sino que es más bien él quien ahora desea impresionar

¹⁴ Thesleff (2002: 147) señala que la expresión “¡Por Era, vaya que te admiro!” aparece idéntica en el *Hippias Mayor* (291e4), añadiendo por lo demás (y con razón, creo yo) que esta correspondencia no es tal que permita autorizar inferencias particulares sobre las dependencias entre un texto y el otro.

¹⁵ Thesleff (2002: 194) evoca, a este respecto, una supuesta “uselessness of book-learning” [“inutilidad del saber por los libros”] de la que, francamente, no veo huella.

¹⁶ Entre ellos figura el tema de la βασιλική τέχνη [arte de gobernar del rey] del que se ha ocupado Dorion en su artículo de 2004.

favorablemente al filósofo interlocutor, y por tanto se ha dispuesto en su interior a hacer concesiones que van más allá.

Paradójicamente, eso significa que se ha conseguido un primer nivel de capitulación: la inicial resistencia (o reserva o desconfianza) de Eutidemo se ha disuelto ya. Por su parte, Sócrates —y aun más Jenofonte a guisa de narrador de este encuentro ejemplar— ha logrado crear una atmósfera precisa: la relación se ha “formateado” según los deseos del filósofo¹⁷. Sócrates sabe que es y se le considera un intelectual de nivel, sabe que representa algo importante para su joven interlocutor; pero también Eutidemo sabe que es y se le considera un joven de renombre. Él podía haber tenido miedo de que Sócrates no lo fuese a tratar con suficiente respeto, y he aquí que el filósofo deliberadamente ha despedido a toda su corte de amigos para poder pasar tiempo sólo con él. Por lo tanto, Eutidemo no puede sino vivir este momento con un fuerte sentido de gratificación.

Entretanto, empero, Sócrates sabe que ha logrado inyectar en su interlocutor una predisposición favorable e incluso un primer nivel de subordinación intelectual que se debe al diverso rango de los dos. Además, muestra tener ideas precisas en torno al tipo de uso que se debe hacer de un tan logrado formateo preliminar del interlocutor. Sabe por tanto que se están creando las condiciones para abrir camino al enérgico tratamiento que tiene en mente.

Su única preocupación es reiniciar con una serie de preguntas no particularmente problemáticas que deben mantener en el interlocutor una ilusión tranquilizadora de controlar la situación, con lo cual prepara el terreno propicio para el sentido de estar perdido que el filósofo confía hacerle experimentar muy pronto.

Termina aquí también mi párrafo titulado “Notas del director”, ya que, con el inicio de la conversación entre dos, cesa toda referencia al ir y venir de Sócrates y discípulos, a la tienda, a los presentes, en suma a todo el contexto, y por consiguiente ya no hay nada que imaginar en cuanto a la configuración del incidente. De ahora en adelante el mundo calla y cuando mucho escucha¹⁸. Lo que continúa es, si acaso, el juego de las emociones que Sócrates se dedicará a desencadenar en Eutidemo.

3. La tabulación con clases y subclases

“¿Has pensado”, prosigue Sócrates, “que para poder alcanzar esta forma de excelencia es necesario ser justos?” “Sí, y mucho.” “Y tú, ¿tienes este requisito?” “Claro que sí, en cuanto a justicia se refiere creo no ser inferior a nadie.” “Estamos al menos de acuerdo, entonces, en eso de que hay una cosa que los justos hacen?” “De acuerdo.” “¿Y sabrías decirme en qué consisten las obras de los justos?” “Sócrates, nunca creería no ser capaz de esto. Sí que lo sé, tanto que podría enumerarte también las innumerables obras de los injustos que salen a la luz todos los días¹⁹.”

¹⁷ [Nota del traductor: El término “formatear” proviene, como se sabe, de las computadoras y designa la operación por la cual un dispositivo de memoria (por ejemplo un disco magnético o una memoria USB) se “borra” y se modifica de forma tal que sea susceptible de recibir y procesar programas y datos de acuerdo con un sistema operativo dado; es sabido también que un tal dispositivo de memoria no puede funcionar adecuadamente si no es formateado previamente. Rossetti hace un uso metafórico de este término desde hace dos décadas para señalar un aspecto específico del diálogo socrático, por el cual Sócrates “borra” el contenido previo (y erróneo) del alma de su interlocutor de forma que sea susceptible de acceder al verdadero conocimiento (véase Rossetti, 1994). El interés de este artículo consiste justamente en ilustrar, al hilo de un ejemplo concreto cuidadosamente analizado, cómo ocurre tanto este “formateo” del alma como las otras operaciones macro-retóricas, por ejemplo la “saturación”, que en Rossetti (1994) se describen en forma general y abstracta.]

¹⁸ Me parece apropiado subrayar que este “callarse” todo mundo en cuanto arranca la conversación con Sócrates constituye una constante (y por tanto un rasgo peculiar) de los diálogos socráticos.

¹⁹ Según Morrison (1994: 187), en este caso “the refutation is logically more powerful than those we are familiar with from Plato, because... it is not claimed that craftsmen can explain their craft..., but merely that they can discriminate products of their craft from other things” [“la refutación es lógicamente más poderosa que las refutaciones que conocemos por Platón... no se afirma que los artesanos puedan explicar su arte..., sino solamente que pueden discriminar entre productos de su arte y otras cosas”]. Pero la refutación no se basa sobre el hecho de no saber decir cuáles son las obras de la justicia, sino más bien sobre la dificultad de asignar su lugar razonablemente a los casos particulares de conducta formalmente injusta pero aceptable.

“¿Qué dirías entonces de construir dos listas paralelas (es decir, una tabla [de dos columnas]), una con las obras de la justicia y una con las obras de las injusticias?” “Si esto es lo que deseas, nada más escribe.” Esto es una síntesis de los §§11-13.

Eutidemo está cada vez más gozoso. Debe ciertamente contentarse de responder, pero tiene la posibilidad de dar respuestas significativas y no tiene motivos para temer que la empresa pueda presentar para él dificultades dignas de mención. Además, tiene la inesperada oportunidad, altamente gratificante, de asumir por un momento una posición de superioridad proveniente del hecho de que Sócrates parece reservarse una función meramente ejecutiva, manual, de improvisado γραμματεὺς [escribano, secretario], mientras corresponde a Eutidemo asignar los contenidos idóneos a las dos clases, hasta ahora vacías, de las acciones justas y las injustas. La aspiración de Eutidemo de establecer con Sócrates una relación aproximadamente igualitaria puede así parecerle al alcance de la mano, tanto más cuanto que la doble lista le parece una empresa muy fácil y desprovista de insidias. La perspectiva de hacer un gran papel a los ojos de Sócrates lo induce además a aceptar, ahora sí en forma definitiva, responder a las preguntas del filósofo, es decir, a asumir plenamente la obligación conversacional que Sócrates ha tratado de instituir en los encuentros previos, cuando éste ironizaba sobre la tenacidad con la que Eutidemo, por el hecho de permanecer en silencio, rehusaba la invitación a dialogar con Sócrates. Éste, por su parte, va conquistando para sí el derecho de continuar dirigiendo el juego al preguntarle qué debe poner en la tabla, y es en este punto que comienza una tremenda ráfaga, una memorable tempestad de preguntas y contraejemplos que ponen a Eutidemo en cada vez mayores aprietos, lo fuerzan primero a especificar, luego a retractar, luego a admitir que no se fía ya de sus respuestas, luego a reconocer haberse aventurado en enunciados que creía poder dominar pero de los cuales, según va dándose cuenta, no percibe plenamente su alcance, luego a declarar abiertamente su desazón (§§15, 18-20, 23).

La inseguridad se genera al principio recurriendo a un esquema argumentativo muy simple: el

contraejemplo. Mentir, engañar, robar, esclavizar a los demás —pregunta Sócrates—: ¿no son acaso consideradas un mal, es decir, una conducta condenable? Pero, ¿qué pensar entonces de ciertos casos particulares, de ciertas combinaciones de circunstancias en las que recurrir a estas formas de prevaricación para salir de una situación de emergencia y conseguir ventajas de otra forma inalcanzables constituye el mal menor? (§§14-18). Las circunstancias son a veces tan difíciles que para sobrevivir se debe ocasionalmente realizar acciones que nunca habríamos querido realizar. ¿No es así?

Eutidemo habría ciertamente podido distinguir entre el veredicto de carácter general (“es injusto”) y la variedad de casos particulares a los cuales la regla no siempre puede aplicarse de forma mecánica, es decir, habría podido fácilmente sostener que incluso quien acepte recurrir a medidas extremas (porque se ha creado, o cree que se ha creado, una situación de emergencia grave) reconoce que, en la generalidad de los demás casos, el engaño y el robo siguen siendo conductas reprobables. La distancia entre reglas generales y complicaciones típicas de cada uno de los casos particulares debía ser una experiencia totalmente cotidiana también para él, tanto más cuanto que la sociedad griega estaba específicamente familiarizada con la noción de homicidio no penalizado (el φόνος δίκαιος [asesinato justo]), así como con el recurso a los exégetas para desenredar ciertos tipos de situaciones intrincadas; y por su parte, el teatro trágico había educado generaciones enteras para que pensarán que incluso un matricida como Orestes pudo ser purificado (es decir, absuelto) con la aprobación divina. No era pues necesario disponer de una refinada filosofía moral (que de cualquier modo excede las capacidades analíticas de las que podemos presumir Eutidemo disponía) para substraerse a la acusación de haber caído en abierta y escandalosa contradicción. No obstante, Eutidemo no dispone de argumentos para conciliar universal y particular, y se siente perdido.

Es pertinente preguntarse por ello por qué Eutidemo se pierde tan fácilmente, qué se gana con ponerlo tan pronto en aprietos, y la respuesta no es difícil: Sócrates ha venido tejiendo una red

alrededor de él. La emoción de este encuentro cara a cara tan prometedor con un intelectual prestigioso se combina con el recuerdo de la ironía de la que ha sido blanco Eutidemo antes, y la necesidad de autoestima lo vuelve ansioso de proyectar una imagen positiva de sí mismo. Además, las preguntas de Sócrates se suceden con gran rapidez, una rapidez de tipo gorgiano (!) que no da al interlocutor el tiempo necesario para reflexionar sobre lo que dice. Además, el juego de las clases y subclases (el arte del ὀρθῶς τιθέναι, “colocar correctamente” los elementos en sus clases: §18) no tiene secretos para Sócrates, quien es maestro en contraejemplos. Además, los contraejemplos son siempre perturbadores, constituyen siempre una cosa no pensada que sorprende, y es muy posible que no resulte fácil [para alguien menos hábil que Sócrates] reformular y modular el enunciado de carácter general de forma que le pueda asignar un espacio lógico también a los contraejemplos.

Así, tras haber esbozado la clase de las acciones injustas, Sócrates intenta preguntar: “¿Ninguna pues de tales conductas corresponde a la justicia?”, [a lo que Eutidemo responde:] δεινὸν γὰρ ἄν εἴη, “Sería de veras extraño”. Eutidemo está comprometido y no se ha dado cuenta de ello. Siguen en efecto los primeros contraejemplos y la primera conclusión: todos los tipos de conducta clasificados como injustos tienen derecho a ser clasificados también como justos. ¿Es posible?! Pero claro, basta introducir una variable: conductas referentes a los enemigos vs. conductas referentes a los amigos. En virtud de semejante variable, los mismos comportamientos cambian de signo y todo da vueltas. El resultado es una tabla en la que, una vez precisado si se hace referencia a los enemigos o a los amigos, las mismas acciones pueden sin dificultad colocarse entre las conductas injustas y entre las conductas justas.

Es necesario anotar algo respecto de tablas y cuadros. Para nosotros esto resulta una novedad, pero Sócrates no hace nada para subrayarla, y tampoco Eutidemo se desconcierta, como si estuviese ya familiarizado con la construcción de cuadros, clases y variables. El propio Jenofonte no muestra necesidad de conferir un relieve particular a este

detalle. De lo que se infiere que el procedimiento debía ser de conocimiento común para las personas instruidas: ¡un detalle que no hay que descuidar!

Eutidemo tiene apenas tiempo de reconocer la plausibilidad de cuanto se le ha tabulado en materia de justo e injusto, cuando ya Sócrates se pone a ofrecer más contraejemplos: es verdad que ocurre a veces que se acepte —o incluso que sea deseable— violentar e incluso afirmar cosas falsas al tratar con personas amigas, para lo cual sería necesario crear una tercera columna, difícil de caracterizar, en donde pongamos a las conductas no amigables pero aceptables que a veces toca infligir a los amigos. Las mismas conductas (*grosso modo*, conductas hostiles) no son solamente buenas si se refieren a los enemigos y malas si se refieren a los amigos, sino que a veces ocurre que sean también buenas si se refieren a los amigos. Tras lo cual, sin embargo, se vuelve virtualmente imposible pensar que se trate solamente de aumentar las variables y por tanto las columnas de la tabla.

Pero Sócrates no está enseñando a construir tablas, sino que tiene prisa en sacar conclusiones. Lo que le importa es mantener a Eutidemo en la cuerda floja, para lo cual, sin más trámite, procede a meter al círculo una variable más, pensada para conservar la intensidad de la disonancia cognitiva que mantendrá a Eutidemo en posición de inferioridad hasta el momento de rendición.

Para nosotros, sin embargo, ha llegado el momento de abrir otro paréntesis. Es deseable apuntar al menos a un texto comparable, el capítulo III de los *Dissoi logoi*, y así reflexionar un poco sobre la vuelta que está dando la conversación²⁰. También en el capítulo III de los *Dissoi logoi* se da el ejemplo del engaño por el bien de quien rehúsa tomar su medicina (solamente se habla de padres ancianos, no de hijos), y lo mismo el ejemplo de la persona

20 [Nota del traductor: Los llamados *Dissoi logoi* (*Argumentos dobles* o *Argumentos contrastantes*) son un texto escrito en griego dórico y probablemente escrito en el siglo V a. C., el cual contiene lo que parece ser un ejercicio de retórica: la construcción de argumentos en pro y en contra respecto de una determinada cuestión en disputa. El lector puede encontrar una traducción anotada en español por Solana Dueso (1996).]

que amenaza con suicidarse, mientras que es en el primer libro de la *República* (331E-332A) donde se evoca la pregunta de si sea justo restituir el arma a una persona que se ha vuelto loca²¹.

Para empezar recuerdo que en los *Dissoi logoi* desaparece la concesiva. No se niega ya que en teoría sería justo engañar, no restituir, etc. Sin embargo, una larga tradición educaba a las personas a hacer clara la concesión: Agamenón, cuando osa poner en peligro la vida de Ifigenia, no niega hacerlo con gran dolor; análogamente Clitemnestra no niega que, quitando los casos excepcionales, sea malo matar al propio marido, ni Orestes niega que el matricidio sea en sí mismo reproable; Medea no niega que sea de suyo reproable matar a los propios hijos; Antígona no niega que las leyes sean leyes y deban observarse (sólo afirma que, a pesar de que existan leyes positivas, una instancia superior le impone, en el caso particular, actuar de modo distinto); ni siquiera los atenienses a punto de asediar y destruir Melos intentan negar (en Tucídides [*Guerra del Peloponeso*], V 85-111) las razones de la justicia, sólo afirman que prevalece la consideración de la utilidad. Si acaso, el Discurso Injusto de las *Nubes* [de Aristófanes, verso 1079] da en pretender que no haya injusticia en tener relaciones sexuales con la esposa de otro y además en la propia casa y lecho del marido; pero lo hace solamente porque el propio Zeus no sabe resistir al amor y a las mujeres, y de hecho sucumbe una y otra vez. De nuevo, pues, queda implícito que, si no hubiese el precedente de Zeus, se podría también conceder que aquella conducta es injusta. Por lo tanto, en el ἄγρον [lucha] de las *Nubes* sobrevive siempre una cierta disponibilidad a reconocer que en teoría una cierta línea de conducta sería injusta, reproable y estaría vedada. La radicalización aparece más bien

en los *Dissoi logoi*: es aquí donde toda referencia a la concesiva (“si bien en teoría...”) desaparece y simplemente se afirma que es justo incluso aquello que, según otros, es injusto.

Ahora bien: es de aquí de donde el *Eutidemo* de Jenofonte parece partir. En efecto, Sócrates induce a Eutidemo a declarar que lo que es injusto es también justo, y justo *simpliciter* (no *secundum quid*), que la salud es un bien pero también un mal, y un mal *simpliciter*, etc.²² Este modo de razonar, lejos de ser una “blosse Antilogik, die ohne positive Ergänzung bleibt” (“una mera anti-lógica, que no se completa positivamente”), Gigon, 1946a: 139), constituye una formulación substancialmente insólita justo por el hecho de configurarse como algo forzado con base en una búsqueda intencional de lo paradójico.

Comoquiera que ello sea, el texto de Jenofonte va más allá e introduce una vasta gama de hipercodificaciones²³ dignas de nota. Formalmente Sócrates se limita a señalar que se dan casos en que la misma línea de conducta comúnmente considerada injusta hay razón para pensar que es justa. Pero presenta estos señalamientos como preguntas, con lo cual, en ausencia de respuestas apropiadas, las preguntas se transmutan en contraejemplos, objeciones, falsificaciones de los enunciados de base a los cuales se refieren. Eutidemo es quien se forma la impresión de no saber establecer una distinción,

²¹ Otros puntos de contacto se observan también con el *De iusto* pseudoplatónico (374b-d), pero debería tratarse de un pálido eco posterior. El acercamiento entre este pasaje del *Eutidemo*, el pasaje de los *Dissoi logoi* y el [diálogo pseudo-platónico] *Acerca de la justicia* fue propuesto en particular por Gaiser (1957: 82 ss.), quien por lo demás se detiene sólo sobre lo que los tres textos tienen en común, y no sobre lo que los diferencia.

²² [Nota del traductor: En la doctrina tradicional de las falacias se reconoce desde Aristóteles la confusión entre afirmar algo *secundum quid*, es decir “relativamente a algo”, y afirmarlo *simpliciter*, es decir “absolutamente” o “sin relación a algo”. Así, una ballena recién nacida es grande relativamente a un arenque, pero pequeño relativamente a las ballenas adultas. En el *Eutidemo* de Platón encontramos muchos ejemplos chuscos del abuso de lenguaje consistente en ignorar esta distinción y pasar de lo afirmado *simpliciter* a lo afirmado *secundum quid* y viceversa.]

²³ [Nota del traductor: En su página de internet (<http://www.rossettiweb.it/livio/glossario/r98iper.htm>), Rossetti explica el término “hipercodificación” (proveniente de la semiótica de Umberto Eco) de la siguiente manera: “Es en general el sentido adicional con el que se carga un término o un grupo de palabras, tanto en el uso de un determinado autor cuanto en la óptica de los lectores de una época dada. Cuando se forma un término técnico, por ejemplo, tiene lugar un fenómeno de hipercodificación (baste pensar en el paso de ‘calculadora’ a ‘computadora’).”]

es decir, de no saber asociar el cambio en el juicio de valor a una variable suficientemente bien definida. En particular no le pasa por la cabeza la idea de que se podría reafirmar la substancial iniquidad del matar, robar, etc., si bien es cierto con algunas excepciones. Todavía menos le pasa por la cabeza la idea de que los casos particulares puestos en la mesa por Sócrates podrían no constituir una negación real de la validez de la regla. De hecho, acepta la idea de que, a la luz de los contraejemplos, es fuerza admitir que las afirmaciones hechas antes han sido escandalosamente falsificadas, con lo cual no queda sino retirarlas.

En efecto, mientras que Eutidemo se limita a considerar el significado medular y de base de las nociones en cuestión, Sócrates atrae su atención solamente sobre los casos límite. Esto le permite sugerir la idea (sin propiamente pretender demostrarla) que las afirmaciones de Eutidemo han sencillamente de rechazarse como inaceptables por cuanto no están en posición de prever (ni dar cuenta de) los casos límite. En realidad es algo excepcional que la evocación de casos límite tenga el poder de negar la aceptabilidad de lo declarado incluso para lo que no se coloca en la periferia del campo de aplicación de un concepto. Por lo regular la consideración de los casos límite sirve únicamente para precisar y conocer mejor el campo de aplicación, del cual en su momento habría que sacar uno o más (grupos de) intrusos. Por lo tanto, la refutación de las definiciones tiende a referirse a la amplitud del campo, no a la pertinencia del enunciado definitorio, tanto es así que por lo regular se obtiene el resultado de confirmar la aceptabilidad del enunciado que se examina, aunque no fuera más que para una gama algo más reducida de instancias (un amplio subconjunto antes que el demasiado vasto conjunto indicado al inicio).

Recordaré por mor de ser completo que algo comparable ocurre en el *Carmides*. Mientras que en el *Eutifrón* y en otros lugares las definiciones se someten a un proceso de progresiva afinación, *Carmides* se precipita cada vez a dejar caer las definiciones que él mismo propone solamente porque algún logrado contraejemplo es tomado por él como

prueba de la total inaceptabilidad de la definición sometida a ἔλεγχος [examen, refutación]²⁴.

Parece apropiado introducir a este propósito la noción de “verdad complementaria”²⁵. La verdad complementaria es aquella porción de verdad que comienza allí donde termina el campo de aplicación de una afirmación cualquiera de carácter general. Permítaseme evocar un contexto heraclíteo: es cierto que por lo regular la gente se mete en aguas conocidas y en las cuales ya se ha metido otras veces. En este sentido muy bien puede decirse que la gente se mete en general en los mismos ríos. Sin embargo, ésta no es toda la verdad, ya que el agua se renueva constantemente, e incluso el paisaje circundante padece continuas transformaciones y las mismas personas que se bañan no son excepción. Es verdad el primer grupo de enunciados y es verdad el segundo grupo. Lo verídico de uno comienza allí donde lo verídico del otro cae en la generalización, terminando por transformarse en una no-verdad si y cuando no se acompaña del reconocimiento de lo verídico del otro. Verdadero es el conjunto de las dos “verdades”, no la simple “verdad” desenganchada de su natural correlación con aquella que le es estrictamente complementaria. Dicho de modo distinto: el campo de aplicación pertinente de los enunciados descriptivos está siempre muy determinado por las circunstancias, pero el lenguaje ordinario tiende a desinteresarse de eso por mor de simplificación y brevedad. Puede así ocurrir que no se tome en cuenta que, con referencia a algunas particulares combinaciones de circunstancias, sea verdadera más bien la negación de un enunciado comúnmente considerado aceptable. Ejemplar es justamente el caso del fragmento 91 de Heráclito en la recopilación de Diels-Kranz, el cual integra un trozo obvio de nuestro saber compartido (“puede bien ocurrir que se meta uno dos veces en el mismo río”) con una verdad complementaria mucho menos dada por sentada (“esto es imposible, simplemente no puede ocurrir”). Pero, bien visto, las

²⁴ Sobre este rasgo del *Carmides*, véase Rossetti (2011, cap. 4, §5.3).

²⁵ Para mayores detalles sobre la cuestión no puedo sino remitir a Rossetti (1992).

dos semi-verdades no tienen dificultad en coexistir, pues por “mismo río” podemos hacer valer tanto el mismo lecho (incluso del mismo lado y aproximadamente en el mismo punto) cuanto la misma porción de agua corriente, como debidamente se explica justo por el mismo Heráclito en otros fragmentos (49a y 12 en Diels-Kranz).

4. El intermedio sobre el dicho de Delfos γνώθι σαυτόν [*conócete a ti mismo*]

Sobre las cenizas de esta primera retirada de Eutidemo²⁶, Sócrates procede a preguntar: “¿Es más injusto quien miente voluntariamente o quien miente involuntariamente?”, y construye un argumento relativamente complejo, teniendo cuidado de evitar que Eutidemo pueda intuir desde el inicio cuál es el *demonstrandum* [la cosa que se debe demostrar] de dicho argumento que él tiene en mente. Eutidemo afirma que es más injusto quien engaña conscientemente y Sócrates lo lleva a afirmar que quien sabe lo que hace no es más injusto sino más justo que quien no es consciente de sus acciones (§20). Luego, sin dar tiempo a Eutidemo de darse cuenta de que virtualmente ya se ha contradicho, desplaza rápidamente el discurso sobre otros temas menos insidiosos, de forma de reducir gradualmente la tensión que se había venido acumulando entretanto (§§21-23). Procede entonces a hablar de Delfos y de la conocida máxima “Conócete a ti mismo”, que va dando sucesivamente en un monólogo relativamente amplio (§§24-29). Es decir, crea un amplio intermedio cuya función más evidente es darle a Eutidemo un poco de respiro (y sólo secundaria-

mente delinear una pequeña y no demasiado original enseñanza).

Hace un momento evocaba las estrategias argumentativas de Gorgias a título de ἀνάλογον [analogía]. Obviamente no quiero decir que Sócrates practique el γοργιάζειν [gorgianizar, hablar a la manera de Gorgias]. Si propongo que pensemos en las estrategias comunicacionales de Gorgias, es en relación con otro aspecto de tales estrategias, el arte de acumular en un breve discurso una grandísima cantidad de argumentos, sometiendo a su auditorio a una auténtica tempestad de inferencias analógicas y (sobre todo) deducciones propuestas en ráfaga: dispara o ametralla con argumentos al escucha, quien no logra nunca analizarlos a tiempo. La estrategia macro-retórica de Gorgias incluye, en efecto, un gran cuidado en reducir al mínimo el tiempo necesario para desplegar un argumento de forma plausible, con lo cual se produce un flujo continuo de argumentos y se acelera muchísimo el ritmo de la comunicación²⁷. De esta manera, Gorgias consigue ocupar gran parte de la capacidad de atención de sus escuchas, los cuales, para poder apreciar la plausibilidad al menos aparente del enunciado simple, tienen a disposición apenas un segundo, ya que enseguida deben concentrarse en el nuevo argumento que se les propone. Es éste un juego sistemático de anticipaciones. Semejante artificio ayuda no poco a que él consiga su objetivo de ocupar todo el espacio mental de quien lo escucha y producir entonces una completa saturación. Negando al oyente el tiempo necesario para formarse una opinión independiente respecto de lo que escucha, Gorgias da al traste con la distancia crítica y crea las condiciones para la rendición incondicional de los destinatarios de su comunicación. De hecho, mientras el lector que recorra el escrito de Gorgias puede al menos releer por segunda o tercera vez el texto, para el auditorio frente al cual Gorgias leía (o recitaba) sus escritos, la rendición incondicional debía prácticamente no tener alternativa²⁸.

²⁶ Morrison (1994: 187) ve en este pasaje un punto de inflexión: de ahora en adelante Eutidemo “is helpless; he has no other method (...), he is dependent on Socrates’ help and guidance” [“está desamparado; no tiene otro método (...) depende del auxilio y guía de Sócrates”]. Pero en el §23 aparece sólo la primera de numerosas admisiones de fracaso, y la dependencia respecto de Sócrates no se vuelve nunca dependencia respecto de un guía, sino más bien dependencia respecto de un maestro que, por ahora, sólo piensa en cómo encerrar a Eutidemo en el ἔλεγχος [examen, refutación].

²⁷ Recuerdo al lector que el trozo que ha llegado hasta nosotros del *Epitafio* de Gorgias (fragmento 82B6 de Diels-Kranz) nos propone un caso límite, acaso insuperado e insuperable, de extrema condensación de los pensamientos.

²⁸ Tendría sentido preguntarse cuáles serían los precedentes

En cuanto al Sócrates aquí magistralmente representado por Jenofonte, se admitirá que adopta, en el curso de la conversación con Eutidemo, una estrategia comparable, en cuanto no deja nunca tiempo a su interlocutor de detenerse y reflexionar, de explicarse mejor o de tratar de redefinir sus ideas. La posibilidad de pedir un momento de silencio para poder pensar no forma parte de las opciones previstas en los acuerdos tácitos en el caso de esta conversación.

¿Cuál es, pues, la función del intermedio sobre el γνῶθι σαυτόν [*conócete a ti mismo*] tras la fuerte aceleración que Sócrates había impreso a la conversación? Me parece poder decir que se introduce con el fin de ejercitar otras formas de condicionamiento.

1) La opción de introducir un nuevo argumento de conversación, sin comentar lo que acaba de ocurrir, permite a Sócrates que no se resuelva la tensión. Al hacer eso, Sócrates pone a Eutidemo en condiciones de interiorizar el trauma, del que no puede sino sufrir en silencio.

2) Cuando se procede a hablar de Delfos, se le concede a Eutidemo una posibilidad limitada de rescate. En efecto, puede él afirmar que ha hecho sus dos buenos viajes a Delfos y, ante las primeras preguntas, puede volver a manifestar una razonable seguridad (porque sabe que no ignora la importancia del γνῶθι σαυτόν [*conócete a ti mismo*]) y puede entonces hacerse por un momento la ilusión de poder controlar mejor la situación de ahora en adelante, incluso porque el largo y no demasiado comprometedor monólogo de Sócrates no puede no traducirse en una oportunidad desusadamente amplia para reflexionar también por su cuenta. Eso no podrá sino acentuar su angustia cuando, a partir del §31, Eutidemo se encontrará de nuevo desarmado frente a las argumentaciones de Sócrates.

3) Al mismo tiempo se introduce, siempre por medio del excuso sobre el γνῶθι σαυτόν [*conócete a ti mismo*], una insinuación bastante severa: “Tú, Eutidemo, recién has demostrado ser uno de los que no se conocen a sí mismos.” Sin embargo,

el contexto no polémico permite al interlocutor no hacerse cargo de semejante implícito y le da la ilusión de haber encontrado un modo plausible de redefinir su posición: “Admito plenamente la importancia de conocerse a sí mismo. De dónde debe partirse para indagar sobre sí mismo, he aquí algo que yo mismo ando buscando, y de buena gana me dirijo a ti para tener una guía” (§30). Es decir, Eutidemo tiene la oportunidad de evidenciar que es razonable y de hacer entender a Sócrates que tiene clara conciencia del problema. Además, tiene la posibilidad, en este punto deseable, de profesarse alumno virtual de Sócrates y al mismo tiempo de retomar la iniciativa. Propongo por lo tanto decodificar su declaración en el §30 en estos términos: “Soy un joven de buena voluntad, no pretendo saber todo ya y hay al menos una cosa (pero no cualquier cosa) que estoy dispuesto a pedirte.”

El intermedio sirve pues para instituir en Eutidemo la ilusión de haber retomado el control de la situación y de poder entonces rehabilitarse un poco a los ojos del filósofo (y a los suyos propios).

Pero el intermedio, en cuanto parte de una narración, no deja de condicionar también al lector medio. Intentemos entonces preguntarnos cuáles son las reacciones previsibles de quien lee estas páginas por vez primera (a quien leyere estas notas quisiera poder preguntarle cómo ha reaccionado a la primera lectura del IV 2).

Estaríamos probablemente de acuerdo en reconocer que casi todo lector percibe:

- 1) que Sócrates es punzante, tal vez incluso demasiado punzante, pero no por eso su actitud deja de ser indiscutiblemente benévola, implica interés por el otro, respeto y voluntad de hacer algo por su bien;
- 2) que Sócrates, manifiestamente superior a Eutidemo, ofrece a éste una preciosa oportunidad de darse cuenta de los límites intrínsecos en su modo de representarse la justicia y la injusticia;
- 3) que la historia es creíble, que uno puede identificarse con los personajes, que la narrativa no deja de ejercitar una fascinación propia;

específicos de este rasgo particular de comunicar a la manera de Gorgias, si es que hay tales.

incluso que más de un lector tenderá a reconocerse un tanto inferior a Sócrates y no muy superior a Eutidemo (al punto de estar dispuesto a admitir que, si hubiese estado en su lugar, probablemente se habría encontrado en dificultades análogas, aunque quizá no tan serias).

¿Es eso así? El punto que quisiera fijar se refiere a la progresiva y hábil construcción, de parte de Jenofonte, de la actitud que deberíamos asumir como lectores frente a la interacción Sócrates-Eutidemo. El autor, en efecto, nos induce eficazmente a simpatizar con Sócrates, es decir, a pensar lo que Sócrates quiere que pensemos. Además, nos induce a *no* notar que los enunciados de carácter general propuestos por Eutidemo no eran tan indefendibles como, a instigación de Sócrates, terminan por aparecerle a Eutidemo, ni que en rigor hayan sido desmentidos por los casos límite evocados. Y sobre todo nos induce a *no* notar que, si Sócrates prevalece sobre Eutidemo en virtud de su superior sabiduría comunicativa, entonces *no* prevalece en virtud de la bondad de las razones que aduce. Repito: si Sócrates prevalece sobre Eutidemo en virtud de su superior sabiduría comunicativa, entonces *no* prevalece en virtud de la plausibilidad de las tesis que sostiene. Pero no es solamente Eutidemo quien es inducido a *no* notarlo: también nosotros padecemos el mismo condicionamiento.

¿Depende semejante condicionamiento sólo de nuestra acaecida aclimatación a los diálogos socráticos? No, la ventaja inicial de Sócrates está fuera de discusión, y es una ventaja sencillamente enorme, no tanto porque Eutidemo no pueda competir como par con Sócrates, cuanto porque, aun no teniendo familiaridad con sus estrategias comunicativas, se deja llevar a competir con él sobre argumentos cuyas insidias no conoce, mientras que el filósofo puede moverse con toda comodidad en un terreno que conoce como nadie más en el mundo. En efecto, el Sócrates de este diálogo se empeña a fondo en conseguir que Eutidemo, aun sabiendo que se mide con una personalidad de calibre, no intuya de ningún modo y por largo tiempo la tremenda brecha que

los separa. Ahora, esta atmósfera no constituye una particularidad del solo Eutidemo; de hecho, es observable en muchos otros diálogos socráticos. Pero en esta ocasión sucede que, por mucho tiempo, Sócrates se limita casi sólo a preguntar, sin ninguna necesidad de pronunciarse o manifestar su pensamiento, mientras que Eutidemo se encuentra cada vez en dificultades. Faltan así mediaciones, y el propio lector, no teniendo la comodidad de detenerse a reflexionar, se vuelve fácilmente presa de —y confundido por— el circuito comunicativo.

Probablemente todo lector del *Eutidemo* de Jenofonte llega al menos a sospechar que Sócrates está introduciendo cosas a la fuerza, que Eutidemo se ve acorralado y que se le hace una forma mimetizada y no demasiado amable de violencia. Sin embargo, sin una apropiada reflexión, o bien, sin una específica educación para que se noten estos aspectos, y especialmente tras haber interiorizado una imagen altamente positiva de la figura de Sócrates (lo que es la regla), es decir, cuando se ha ya constituido un horizonte específico de expectativa, es prácticamente imposible llegar en la primera lectura a tomar consciencia de cuán engañosa es la conducta de Sócrates respecto del pobre Eutidemo. Jenofonte, en el momento en que nos representa con tan grande sabiduría comunicativa el progresivo acorralamiento de Eutidemo, consigue conducir a buen fin un proceso análogo de acorralamiento también a cargo de nosotros sus lectores, logrando hacernos notar lo que quiere y hacernos pasar por alto aquello que él quiere se mantenga por debajo del umbral de la conciencia.

5. El momento de rendirse debe llegar todavía

En los primeros treinta párrafos del capítulo que estamos examinando, Eutidemo ha sido primero atacado, luego gratificado, luego de nuevo atacado, luego de nuevo gratificado. Ahora, con el §31, el columpio se echa a andar de nuevo, y Sócrates parte por tercera vez al ataque de su joven interlocutor. La pregunta inicial constituye un desafío de verdad evidente: “¿Sabes entonces cuáles son los bienes y los males?” “Sí, claro. ¡Si no lo supiese me consi-

deraría totalmente despreciable!” “Dime entonces cuáles son, por favor.”

Propongo que decodifiquemos semejante exordio de la siguiente manera: Sócrates confía en que Eutidemo ha recobrado una confianza substancial en sí mismo y ha arrojado de nuevo por debajo del umbral de la conciencia la percepción de sus fracasos previos. Lejos de asumir la invitación a continuar en tono expositivo (“Te tengo en la mira, a ver si me puedes explicar”), el filósofo retoma la actitud del examinador decidido a encerrar a su interlocutor en la aporía (“Wieder geht Sokrates unvermittelt zu einer neuen Frage über” [“Sin más trámite Sócrates procede a preguntar de nuevo”], escribe Gaiser, 1957: 84) y nuevamente hace caer a Eutidemo en tentación. Lo invita de hecho a profesar que sabe lo que justo ha demostrado conocer de forma sólo superficial (y adialéctica), como si, haciendo tal, no corriese él riesgo de proporcionar una prueba más del hecho que de verdad no se conoce a sí mismo. Sócrates se aprovecha de la situación para impedirle a Eutidemo darse cuenta de la extrema fragilidad de la posición en la que se encuentra ahora, además frente a un hombre soberanamente dueño de las reacciones propias y ajenas. Por su parte, Eutidemo, ansioso de rehabilitarse, no sabe resistir a la atracción de hacer un mejor papel a la hora de proporcionar respuestas menos inadecuadas a las preguntas de Sócrates y así evidenciar la preparación que ha adquirido como consecuencia de sus muchas lecturas.

Acepta por ello formular una breve lista de bienes y males, y tiene cuidado de precisar, al final, que lo que procura bienestar o malestar —el beber, el comer, el empeñarse en una tarea— es bueno justo por cuanto resulte capaz de producir bienestar, y malo si corre peligro de generar malestar. De esta manera, es decir, mostrando que ha logrado incorporar en la teoría los contraejemplos frente a los cuales cinco o diez minutos antes se había revelado tan vistosamente mal preparado, Eutidemo confía poder recuperar mucho del crédito que se había dissipado a los ojos de Sócrates y se remite a la bondad de la distinción entre salud (y enfermedad) en sí mismas y las circunstancias que producen salud

y enfermedad. Es posible que la misma cosa (por ejemplo, el alimento) sea causa bien de salud bien de enfermedad, pero, al contrario de lo que Sócrates se apresura a inferir, esto no vale para la salud y la enfermedad en sí misma: “¿Cuándo ha ocurrido que la buena salud sea causa de malestar y la enfermedad sea causa de bienestar?” (§32). Eutidemo intenta pues sostenerse en la tesis según la cual eso jamás puede ocurrir, y espera que Sócrates se disponga, por una vez, a reconocer la bondad de sus valoraciones. Por un momento saborea en suma la gratificante esperanza de ser él, Eutidemo, quien controla la marcha de la discusión. Como Sócrates no le da rienda tampoco esta vez, Eutidemo intenta recuperarse rápidamente afirmando: “Pero la σοφία [sabiduría] es indiscutiblemente un bien, ¿no es verdad?” Siguen más contraejemplos que, por cuanto se fundan sobre mitos y otras historias universalmente conocidas, subrayan con fuerza, si bien oblicuamente, la gravedad del error intrínseco a la más reciente afirmación de Eutidemo: ¿acaso lo que le pasó a Dédalo y a Palamedes no demuestra lo contrario? ¿Y qué pensar de quien como Temístocles (al que sin embargo no se nombra) se hizo la ilusión de poder vivir bien junto al Gran Rey [el rey de Persia] en virtud de su σοφία [sabiduría] y se ha encontrado, para su sorpresa, en una condición de intolerable sujeción? Lo implícito aquí es: “¡Estas cosas deberías saberlas!” (§33).

Pero Eutidemo no carece de flechas para su arco y replica prontamente (§34): “Si ni siquiera el saber es siempre un bien, lo será al menos la felicidad. ¿Puedes acaso imaginar una felicidad que sea un mal o que vuelva infeliz [a alguien]?” En este pasaje pone Jenofonte generosamente en la boca de Eutidemo un término compuesto que en ese momento era casi desconocido (casi un neologismo: la única aparición anterior que conozcamos la tenemos en Tucídides), y además en superlativo: ἀναμφιλογότατον, “super-indiscutible”. Eutidemo es un joven culto y tiene la oportunidad de recordárselo a su exigente interlocutor.

Pero Sócrates prontamente rebate: siempre que la felicidad no sea la resultante de bienes no controvertidos, ἐξ ἀμφιλόγων ἀγαθῶν, sin dar por lo

demás ejemplos. Eutidemo, habiendo recuperado la confianza, osa desafiar a Sócrates: “¿Acaso sabrías indicarme un ingrediente de la felicidad que sea ambivalente? ¡No creo!” Y he aquí que Sócrates, sin perder formalmente la compostura, vuelve a ser irónico: “Ninguno, a condición, claro, de excluir de la serie de ingredientes la fuerza, la riqueza, la belleza, la fama y otras cualidades análogas.” Eutidemo admite que una felicidad en la que no concurren semejantes ingredientes es impensable, y Sócrates no tiene dificultad para sugerir enseguida un nuevo ramillete de contrajemplos (§§34-35)²⁹.

Así se desata la aporía. Eutidemo debe admitir que no tiene ya flechas en su carcaj. En compensación, está en posición de hacer la concesión sin caer inmediatamente en una inquietud demasiado grande, e incluso encendiendo una duda sobre la efectiva plausibilidad de la posición de Sócrates: “Si no hablo bien ni siquiera cuando afirmo que la felicidad es un bien, ¡ya no sé cuáles votos haya que hacer a los dioses!” Quizá Eutidemo fuera capaz de recuperarse. Podría insistir que, a pesar de todo, la felicidad sí es siempre un bien; o bien, intentar cambiar los roles (“¡Dime tú entonces qué es un bien auténtico, dame tú un ejemplo de bien que no corra riesgo de transformarse en un mal!”), pero Sócrates tiene buen cuidado de prevenir semejantes oportunidades haciéndose, si eso es posible, más drástico de lo usual: “Si no sabes salir de esta aporía, eso quiere decir una sola cosa: que no has hecho un examen suficientemente enjundioso διὰ τὸ σφόδρα πιστεύειν, porque has sobreestimado tu preparación cultural” (en definitiva porque no te conoces suficientemente bien a ti mismo y tus límites). “Ha quedado entonces establecido que tú no sabes qué es justo o injusto, bueno o malo. Espero que sepas al menos qué es la democracia” (§36).

La voltereta es digna de notar por muchos motivos: porque esta vez es Sócrates quien saca (un tanto bruscamente) la conclusión acerca de las competencias de que Eutidemo se vanagloria, porque el diálogo se ha vuelto un examen en forma, porque el presupuesto del examen es la presunción de competencia del candidato [Eutidemo], porque el examinador [Sócrates] se atribuye la facultad de cerrar la discusión sobre el asunto sin tomar en cuenta la tímida invitación a reabrir la confrontación sobre otras bases y no siente ya la necesidad de esperar que sea Eutidemo quien arroje definitivamente la toalla. Todavía más: como ya he señalado, para Eutidemo se había esbozado una opción capaz de cambiar el curso de los acontecimientos. Habría podido llegar a un perentorio: “Muy bien, yo no lo sé. ¡Dilo tú entonces (a saber, si es que eres capaz de hacerlo)!” Bajo tal hipótesis, hasta Sócrates se habría probablemente hallado en aprietos, porque no habría podido indicar un bien del todo incapaz de asociarse a un mal, y hubiera debido montar de otro modo el discurso, e igual hubiera podido Eutidemo rebatir: “Ves, ¡ni siquiera tú tienes la palabra definitiva que pretendías que tuviese yo!” Bajo tal hipótesis Eutidemo habría podido argumentar que el discurso había sido deliberadamente mal dirigido por el mismo Sócrates, y este último hubiese corrido un riesgo serio de comprometer el efecto de conjunto volviendo la relación entre los interlocutores demasiado igualitaria y consintiendo al alumno recuperar demasiada confianza en sí mismo.

Notemos en segundo lugar que Sócrates evita proclamar explícitamente el fracaso de Eutidemo. Saca provecho de la admisión de que se hallan en una situación aporética para acreditar su explicación de lo acaecido (“Eutidemo, has sobreestimado tus capacidades analíticas”) e inmediatamente —es decir, sin permitirle aprobar o desaprobar su diagnóstico y mucho menos invertir los roles— procede a abrir un nuevo capítulo pretendiendo ofrecer a su interlocutor la posibilidad (obviamente ilusoria) de rehabilitarse por el hecho de responder a cuestiones de otra naturaleza sobre las cuales es razonable suponer que tenga ideas menos aproximativas. El momento de la rendición debe llegar todavía.

²⁹ Son de algún interés, a este respecto, una nota que figura en Zeller (1885: 158 n. 1) y la réplica de John Cook Wilson (1881-82). Este último se refiere por lo demás a la segunda, no a la tercera edición de la traducción inglesa de la obra de Zeller. [En la segunda edición de la traducción de Zeller a la que se refería Cook Wilson se trata de la n. 5 de la p. 157; en la tercera edición del original alemán es la n. 3 de la p. 131.]

Las elecciones del narrador demuestran por tanto que al filósofo se le atribuye aquí estar fuertemente decidido a mantener la conversación siempre bajo control, e incluso la actitud de conseguir casi a cualquier costo el colapso psicológico de su interlocutor. En el momento en que Eutidemo tuviese modo de detener con alguna eficacia su progresivo perderse en posiciones insostenibles, acaso incluso para rehabilitarse (si no incluso para tomar él mismo las riendas de la conversación, y con ello dar una voltereta radical a la marcha del diálogo), Sócrates aparece más decidido que nunca a evitar que ocurra eso: nada debe comprometer el logro de un esencial objetivo pragmático, pensado de tiempo atrás y cuidadosamente preparado.

6. La última oportunidad y la capitulación largamente esperada

Comienza ahora (§36) el examen extraordinario, la última oportunidad ofrecida a Eutidemo. El énfasis con el que se ha cerrado el discurso sobre el bien (“Presumo que has sobreestimado tus capacidades analíticas”) comunica indirectamente al candidato que, en caso de volver a reprobar, ya no habría motivo de proponer otras. El examen terminaría y por cierto terminaría con un juicio totalmente negativo. A su vez Eutidemo, al aceptar someterse a esta segunda prueba, implícitamente acepta también las nuevas reglas del juego.

De acuerdo con la lógica del discurso, y una vez establecido que Eutidemo cree saber qué es la democracia, Sócrates ahora lo interroga no sobre la democracia, sino sobre el δῆμος [pueblo], sobre los pobres y los ricos. Es decir, transfiere rápidamente el discurso, de modo de llevarlo sobre un terreno suficientemente lejano de aquel sobre el que se había vagamente convenido que sería la interrogación, y más precisamente sobre un terreno en el cual Sócrates tiene amplio margen para recorrer sus contraejemplos predilectos. “¿Quiénes serían entonces los pobres y los ricos?” (§37).

Eutidemo cae de nuevo en la trampa y arriesga una definición: “Quien tiene menos de lo necesario para vivir es pobre, quien tiene más de lo necesario es rico.” La definición propuesta no podría ser

más razonable; recoge en buena parte el significado medular de los dos términos; además coloca muy correctamente las dos categorías a lo largo de una escala, por debajo y por encima de un estándar que se identifica como punto cero. ¿Y Sócrates? Enseñada lleva la atención sobre quien, aun colocándose ligeramente por debajo del punto cero, con prudencia y sacrificios consigue acumular lo suficiente como para colocarse justo arriba de ese punto; y luego sobre quien, aun encontrándose en una posición de ventaja notoria, no es capaz de mantener el nivel de riqueza y se acerca peligrosamente al punto cero (o incluso lo rebasa). Con toda evidencia estos dos contraejemplos en modo alguno podrían hacer dudar de lo bien fundado del planteamiento de Eutidemo. Sin embargo, a la luz de lo ocurrido antes en la discusión, tienen toda la apariencia de hacerlo.

Con todo, Eutidemo, que entretanto no ha dejado de adaptarse, al menos en parte, al modo de razonar de Sócrates, tiene una idea genial: puesto que Sócrates ha evocado situaciones recurrentes, pero no propiamente casos límite particulares, piensa que haría un buen papel si ofreciese él también un buen ejemplo de caso límite. Evoca así el caso de los tiranos que dilapidan con ligereza sus riquezas, hasta el punto de dar en cometer abusos incluso extremos con tal de no caer en la indignancia (§38).

Con este ejemplo parece esperar que, si se pone de parte de Sócrates y renuncia a defender la bondad de su enunciado, o incluso si procura él mismo apuntar a un caso-límite, obtendrá que el examinador [Sócrates] deje de lado lo controvertible de la definición previamente ofrecida por él [Eutidemo] y pase más bien a proponer algunas ideas suyas sobre los tiranos, abandonando así, al menos un poco, su papel de examinador. Pero Sócrates no tiene compasión y del ejemplo de los tiranos pronto infiere no que es (virtualmente) rico quien sabe enriquecerse y (virtualmente) pobre quien dilapida sus riquezas; no que, simplificando un poco, podríamos considerar rico a quien va hacia la riqueza aun siendo todavía más bien pobre en términos absolutos, y pobre quien va hacia la pobreza aun siendo todavía rico en términos absolutos; sino [más bien infiere] que, manteniendo la definición ofrecida por Eutidemo, el tirano debería

considerarse pobre (pobre *simpliciter*), mientras el pobre que aprende a incrementar sus recursos (con lo cual quizá algún día no será más pobre) debería considerarse desde ahora rico *simpliciter* (§39).

El argumento es verdaderamente paradójico, porque Sócrates lo propone como una *reductio ad absurdum* del enunciado inicial de Eutidemo y así es percibido por su interlocutor; pero el conflicto entre las dos posiciones es puramente superficial, ya que nada impide hablar de riqueza o pobreza en acto, así como de riqueza y pobreza tendenciales (basta ponerse de acuerdo en el uso de las palabras), y justamente Sócrates había desplazado el discurso de la primera a la segunda acepción con el consenso de Eutidemo. El ἔλεγχος [examen, refutación] se consigue, pues, evidentemente al precio de forzar las cosas.

Es casi superfluo agregar que Jenofonte debería haberse dado cuenta de que se están forzando las cosas y de que el argumento se propone sólo a manera de trampa lógica para poner a prueba la reacción del interlocutor. Sólo que la esperanza fundada del Sócrates jenofónico no es que, por una vez, Eutidemo logre evitar la trampa constituida por un argumento claramente falaz, sino más bien que caiga en ella una vez más. Que es precisamente lo que ocurre.

Y henos aquí finalmente en el momento en el que Eutidemo, a quien no podemos imaginar sino con la cara roja de vergüenza, se rinde e hiza la bandera blanca. “Es mi fragilidad la que me obliga a admitir también esto³⁰. Es mejor que me calle” (§39). Con un último desplante de orgullo, muy bello por cierto, declara ahora Eutidemo que se da cuenta perfectamente de haber caído en una trampa en la que hubiese debido y sabido no caer. “Hubiera hecho mejor en no dejarme involucrar, hubiera hecho mejor en resistir a las provocaciones iniciales.” “He sido puesto a prueba, y debo admitir que he perdido la partida.” No hay más declaraciones³¹. No se indaga para

llegar a la conclusión de que Sócrates se había propuesto meterlo en aprietos a sabiendas de que estaba recurriendo a argumentos especiosos, ni de que lo ha hecho por su bien, a la manera de un cirujano que corta y quema sin vacilar con tal de curar.

7. Sócrates el insaciable: ¿crueldad mental o supremo acto de confianza en Eutidemo?

En mi opinión, el detalle más interesante de toda la historia se esconde en lo que sigue a partir de este punto. Tras más o menos una hora de batallas verbales Eutidemo se encuentra mentalmente asfixiado, que es lo que Sócrates quería. Se ha llegado al punto crítico. La saturación ha alcanzado un nivel que ya no es tolerable. No obstante, el “torturador” decide apretar la tuerca un poco más. Una vez alcanzado el clímax, en vez de aceptar relajar la tensión, Sócrates deja que el desmoralizado Eutidemo se vaya sin decirle una sola palabra de consuelo o comprensión, como si no hubiese sido él quien provocó intencionalmente el sentido de desmoralización del que es ahora presa el joven. En esta fase del diálogo nada parece quedar de la benevolencia que Sócrates había exhibido con tanto énfasis al inicio. Eso que parece colarse es más bien una frialdad que huele a crueldad mental.

Sin embargo, el encuentro no habría siquiera tenido lugar si el filósofo no se hubiese hecho un buen concepto de Eutidemo desde el principio y si no hubiese deseado producir en él una reacción positiva³². En efecto, no es difícil entender que su planeado enfriamiento depende de una conjetura no intuitiva, de una opinión de suyo inverificable sobre las cualidades positivas de Eutidemo y de un gesto de audacia, de una apuesta sobre los efectos alcanzados por la provocación. De hecho, Sócrates, en el momento en que Eutidemo arroja la toalla, parece creer

30 Entretanto, en efecto, ha tenido lugar “eine ganze Reihe zusammengetragener Demonstrationen des Nichtwissens des Euthydemos” [“toda una serie de demostraciones de la insapiencia de Eutidemo”] (Gigon 1946a: 140).

31 Breitenbach (1966, col. 1827) observa correctamente que “der Rahmen der Bekehrungserzählung ist vom Autor bewusst geschlossen” [“el marco de la narrativa de conver-

sión ha sido conscientemente concluida por el autor”].

32 “Presumably, all the young men whom Socrates approached were ones he was interested in, else why approach them?” [“Presumiblemente, todos los chicos a quienes se acercaba Sócrates eran personas en quienes él estaba interesado, de otra manera ¿a qué acercarse a ellos?”], dice oportunamente Morrison (1994: 184).

que la notable tensión que ha inyectado en el joven y promisorio interlocutor en realidad todavía no ha llegado (y por tanto no ha superado) el punto de saturación. Se atreve por ello a dejar que el trauma inducido despliegue sus efectos un poco más: por una noche, quizá por toda una semana. Es claro que Sócrates apuesta a que la reacción positiva que él busca llegará, como en efecto llega, no enseguida, sino tras una posterior fase de elaboración del trauma.

Y es justo Eutidemo quien, un día o una semana después, va por primera vez a buscar al filósofo por iniciativa propia y ya lleno de admiración por Sócrates, y es solamente en este punto que este último acepta quitarse la máscara y deja de torturarlo. Y es que su regreso demuestra con los hechos que el objetivo se ha alcanzado. “Era necesario hacerlo sufrir un poco”, hubiera podido glosar, “pero ya comienzo a ver los frutos positivos de lo que hice con él. Eutidemo bien puede darme las gracias.” Sócrates ha deliberadamente abusado de su autoridad por bien de Eutidemo. Su sabiduría retórica, su voluntaria agresividad, no es solamente instrumental, es inequívocamente *εὐεργετική* [benéfica], y se podría decir que Sócrates practica una inédita “retórica evergética”.

¿No afirma, por lo demás, Platón en el *Teeteto* (150D-E) que muchos de los que comienzan a frecuentar a Sócrates parecen primero *πάνν ἀμαθεῖς*, totalmente ignorantes, excepto que luego hacen grandes progresos si perseveran, mientras que otros no soportan el trauma del primer impacto y renuncian a frecuentarlo? El Eutidemo de que nos ocupamos aquí, ¿no presenta acaso una situación del primer tipo, en que el alumno parece al principio *πάνν ἀμαθής* [totalmente ignorante] a pesar de tener notables cualidades?

Parece imperativo entender que el maestro a sabiendas le ha cargado un poco la mano a Eutidemo, pero sólo para “obligarlo” a tomar conciencia de la necesidad de *paideia* y destrozar la presunción de no tener necesidad de ella en virtud de sus muchos libros y sus asiduas lecturas. Bajo esta óptica, la dureza del filósofo tendría por ello el sabor de una terapia oculta, una píldora amarga que el interlocutor debe tragarse por su bien. La conducta de Sócrates sería por tanto inspirada por la benevolencia, por la *therapeia*

[cuidado, servicio] (del alma) de Eutidemo y, lejos de revelar una agresividad fuera de lugar, o incluso una “failure in love” [“falla a la hora de amar”] (Vlastos), tendría claras connotaciones evergéticas. El *Eutidemo* jenofónico constituiría un caso ejemplar de inequívoca benevolencia del filósofo, a pesar de la frialdad que éste tiene cuidado de exhibir especialmente al final del diálogo. Debemos entender que todo ha sido hecho por el bien de Eutidemo y con ninguna otra intención. No por nada la competencia elénctica es precedida de una amplísima sección preparatoria (la serie de visitas de Sócrates y discípulos a la tienda del talabartero).

Pero hay una sombra algo perturbadora: la ya señalada fragilidad de los contraejemplos aducidos por el filósofo. ¿Por qué habría que ofrecer sólo argumentos esencialmente especiosos, como si la lealtad, la salud y otras cosas positivas no siguiesen siendo tales por más que se den combinaciones de circunstancias que las hagan a veces desventajosas? ¿Por qué no ofrecer también alguna idea un poco más constructiva? ¿Y por qué dejar que Eutidemo entienda las cosas de manera inapropiada, al grado de aceptar los contraejemplos aducidos como objeciones insuperables, que lo fuerzan a abandonar los enunciados correspondientes? Este carácter substancialmente tendencioso y frágil (vale decir, resistible, objetable) de las objeciones planteadas por Sócrates no carece de puntos de comparación bastante precisos con otros diálogos de la época, pero constituye un caso único por el hecho de concentrar en la misma unidad dialógica decenas y decenas de contraejemplos del mismo género, todos propuestos por Sócrates, sin que se esboce alguna compensación o equilibramiento. ¿No es extraño que toda esta unidad dialógica proponga únicamente una especie de demolición, trozo a trozo, del mundo mental de Eutidemo, además sobre la base de argumentos objetivamente débiles, y que todo eso deba valer como representación eminente de las admirables y raras cualidades del maestro? ¿Todo eso no habría acaso resultado más aceptable si los argumentos aducidos por Sócrates hubiesen sido un poco más sólidos?³³

33 Esto es tanto más singular si se considera que “La dialéctica socrática que nos presenta el IV libro de los *Memorabilia* es un notable ejemplo de refutación constructiva, dirigida a transmitir contenidos positivos al interlocutor, y no sólo a refutar

Antes de continuar con esta reflexión quisiera ahora poner en circulación una segunda “sombra”. El diálogo es interpretable no solamente en términos de provocación intelectual (y de seducción³⁴), sino también como un modo de reafirmar la distancia jerárquica entre el maestro y su potencial discípulo. En efecto, Sócrates en la fase de preliminares, parece manifiestamente empeñado no simplemente en acreditar la idea de que, para poder adquirir competencias y habilidades, es estrictamente necesario apoyarse en maestros, sino también en presentarse a sí mismo —luego en proponerse a Eutidemo— como el maestro que en efecto era y sabía que era. Por su parte, Eutidemo es caracterizado como un joven consciente de los resultados ya logrados, propenso a no sentirse inferior a nadie y por tanto inclinado a considerarse culturalmente autosuficiente. Su resistencia a ponerse en relación con Sócrates podría entonces ser interpretada como un temor no declarado a dejarse involucrar en una relación poco igualitaria. Con todo, en consecuencia de un intercambio denso de ideas, se siente literalmente sobrepasado y, tras un “momento” de vacilación, Eutidemo se resuelve a dejar caer tales escrúpulos, es decir, a aceptar a Sócrates como maestro y a prever para sí mismo una posición netamente subordinada. El detalle es más bien inesperado y perturbador: inesperado si pensamos a la frecuencia con que se ha hecho pasar a Sócrates por un campeón del diálogo igualitario; perturbador porque permite (o al menos sugiere) que degrademos elementos importantes de la *paideia* socrática a una mera cuestión de estatus, prestigio y relaciones de poder³⁵.

Llegamos de esta manera a prestar atención a una vertiente de las relaciones Sócrates-Eutidemo que, se admitirá, no es un mero fruto de la imaginación. Quisiera tratar de esto brevemente. Que Sócrates estuviese inclinado a instaurar relaciones igualitarias sólo en apariencia es un punto muchas

veces negado y en raras ocasiones defendido por los intérpretes, pero propongo que los consideremos como un dato de observación. Mientras que el filósofo se comporta “como Sócrates”, “a la manera de Sócrates”³⁶, el interlocutor tiene ciertamente la comodidad de pensar y decir, pero quien tiene las riendas de la conversación es siempre Sócrates, mientras que al otro se le enfrenta a consideraciones para él nuevas, a que tome conciencia de aspectos insospechados acerca del tema de que se está hablando y, a menudo, acaba metido en aprietos. Por consiguiente, es normal que la situación tienda a evidenciar una *facies* [cara, aspecto] de igualitarismo declarado, el cual debe empero afrontar múltiples (si bien comprensibles) limitaciones. Ante semejante cuadro, el *Eutidemo* jenofónico evidencia una indudable acentuación de los componentes no igualitarios, pero yo diría que esto es todo: la acentuación no es tal que autorice inferencias particulares. Incluso sobre el segundo punto es suficiente, creo yo, recordarnos a nosotros mismos que sería pavorosamente reductivo (y en última instancia insensato) hacer de Sócrates un mero hombre de poder. Las asimetrías relacionales son de hecho una constante de la vida para las relaciones en general, y no es para maravillarse que detectemos, incluso en el caso de Sócrates, indicios de una capacidad no infinita de ponerse en el mismo plano que el otro.

Por su parte, la confrontación entre las dos “sombras” termina por conferir mayor relieve a la primera, porque la segunda no resulta de una intención precisa. La especificidad de los muchos contraejemplos aducidos, contraejemplos llamados a producir

sus ideas erradas” (Natali, 2006: 10461). Esta valoración, por demás fundada, no la acredita el cap. IV 2, sino los que siguen.

³⁴ Compárese la n. 9 más arriba.

³⁵ Merece señalarse en este punto la extrema marginalidad en la que esta historia pone a los frequentadores habituales del filósofo. Se observará que algo comparable ocurre también en muchos otros diálogos.

³⁶ Se trata de un punto bastante importante, ya que una larga tradición nos ha educado para que pensemos que no tenemos casi idea de quién haya sido Sócrates, y por consiguiente podemos tener dificultad en reconocer también datos de observación más bien elementales, como es justamente el caso de la frecuencia con la que los Socráticos nos representan un modo de ser, de interactuar, de organizar la interacción con los interlocutores que está bien caracterizado y es bastante estable y fácilmente reconocible, y por ende tiene muy poco de opinable. Para alguna profundización de este puntos véase Rossetti (2004) o también Rossetti (2007, §2).

un agotamiento y una desorientación no contrabalanceados por elementos positivos particulares, no deja de ser un problema. Además, la anomalía es indicio de intencionalidad. Jenofonte demuestra así también que tiene pleno control de la situación, y es evidente su completa capacidad de llevar la tensión a extremos paroxísticos. En cuanto a la pobreza de indicaciones acerca de lo que Jenofonte pudo haber tenido en mente al idear esta unidad dialógica —o sea, en cuanto a la considerable distancia autorial que guarda, la cual le permite no solamente hablar de Sócrates sin terminar hablando de sí mismo³⁷, sino también el no mostrar muchas de sus cartas— será ella todo menos casual. Y también la selección de contraejemplos no irresistibles tiene su lógica: sirve para acentuar la desilusión de Eutidemo por no haber sabido resistir a argumentos no exactamente irresistibles. Si al menos alguno de los contraejemplos hubiese sido perentorio, Eutidemo habría podido aducir en su defensa que la objeción era verdaderamente difícil de rebatir. Pero si, en condiciones de lucidez normal, él hubiera podido evitar sucumbir, entonces la “lección” sobre la necesidad de *paideia* se vuelve más aguda y realmente prueba que a la *paideia* de Eutidemo le falta todavía algo importante. Además, el no haber señalado los elementos de fragilidad de los contraejemplos aducidos concurre a acentuar el sentido de involucramiento en nosotros lectores.

En efecto, Jenofonte ha sabido presentar esta conversación, por cierto extraña, como un ejemplo de conducta típica, representativa, recurrente del filósofo (ὡς προσεφέρετο [“cómo se aplicaba, cuál era su forma de tratar”]: §1) sin añadir otra cosa, es decir sin glosar, valorar, decodificar de alguna manera, o llamar la atención sobre lo que hace esta historia ser un tanto anómala. Al escribir así, no sólo

ha logrado retrasar mucho tiempo su comprensión (retrasarla o procrastinarla por siglos, diría yo), sino que ha logrado preservar la unidad dialógica en una condición protegida, tanto que ahora se suscita la pregunta: ¿será posible que el *Eutidemo* de Jenofonte deba mucha de su fuerza justamente al hecho de no explicitar ni revelar casi nada de sus “secretos”?

8. Hacia una lectura metacognitiva del diálogo

Es claro que el panorama de las preguntas que el *Eutidemo* parece dejar sin responder no se limita a las hasta aquí evocadas. Hay otras.

Nos debemos preguntar si hay una “lección” del diálogo, y en su caso cuál sería. Una lección “de contenido” no la hay de seguro, porque en este caso Sócrates no expresa convicciones y no se hace portador de enseñanzas, sino que se dedica casi exclusivamente a la *pars destruens*³⁸ [parte destructiva], y la propia investigación definitoria no conduce a resultados apreciables. Pero, justo por cuanto el juego permanece en gran medida cubierto, incluso de “lección de método” se puede hablar sólo con ciertas reservaciones. Por lo demás, la “lección”, no necesariamente se identifica con lo que aprendemos cuando nos ponemos a conectar esta particular unidad textual con un conjunto pertinente de otras que conocemos. Sobre algunos aspectos de la personalidad de Sócrates, por ejemplo, este diálogo tiene cosas más bien precisas que decir:

- con su vasto y homogéneo muestrario de contraejemplos, el IV 2 confirma que el contraejemplo es percibido (o al menos presentado) como un recurso del que el filósofo solía y gustaba de valerse;
- el hecho de presentarnos un filósofo atento a enseñar sin parecer que enseña sirve de con-

³⁷ En el §25 Sócrates se refiere a los caballos, y Breitenbach (1966, col. 1927) prontamente comenta que aquí “der Verfasser von π. ἵππικῆς spricht” [“habla el autor del tratado del arte hípica”]. Pero en verdad que en este caso no se revela ninguna competencia sectorial y no se podría hablar que algo desentone. Jenofonte [cuya afición por los caballos es conocida] ni siquiera en este punto se aleja del propósito de permanecer tras bambalinas.

³⁸ Esta circunstancia debería invitar a que fuésemos muy circunspectos. *Memorabilia* IV 2, §§15-17, por ejemplo, no demuestra que para el Sócrates de Jenofonte la ἀρετή [virtud] consista en ayudar a los amigos y dañar a los enemigos, puesto que este Sócrates se limita a tratar de poner en aprietos a Eutidemo. Se trata de una circunstancia que no nota, entre otros, Dorion (2006: 95 y n. 38).

firmación de la propensión de Sócrates a la εἰρωνεία³⁹ [ironía];

- la determinación con la que Sócrates encierra a Eutidemo en la aporía se presta excepcionalmente bien a ser decodificada a la luz de un pasaje conocido del *Teeteto* (aparte de la convergencia señalada en el curso del §7, recuerdo la frase λέγουσι... ὅτι δὲ ἀτοπώτατός εἰμι καὶ ποιῶ τοὺς ἀνθρώπους ἀπορεῖν⁴⁰: 149a 8-9).

Y sin embargo las convergencias⁴¹, por significativas que puedan ser, no nos hablan de la especificidad de eso cuyo secreto quisiéramos capturar. Un discurso análogo vale, creo yo, para todo lo tocante a la comparación con el resto de los *Memorabilia*, dado que estamos en presencia de un texto bastante poco homogéneo tanto con las otras unidades dialógicas que también involucran a Eutidemo, cuanto con las unidades textuales de mayor peso que están diseminadas aquí y allá en los cuatro libros de los *Memorabilia*. Cuando mucho, podría asomarse una duda sobre la eventualidad de que Jenofonte, buen conocedor de varias decenas de otros diálogos socráticos y no raramente inclinado a retomar temas y situaciones ya tratados por otros socráticos,

podiera haber tenido un modelo preciso en el que inspirarse. Faltan indicadores específicos⁴². En principio no es imposible que la singular naturaleza de este diálogo particular deba alguna cosa a otro *lógos* que no sabríamos identificar en modo alguno. Pero, de nuevo, la presencia de elementos intertextuales cuya identificación se nos escaparía ahora no compromete la especificidad de la unidad textual que tenemos enfrente y del complejo proyecto arquitectónico que la preside. La tarea de comprender este conjunto particular en su naturaleza queda intacto. Y sigue siendo una tarea ardua.

A menos que no sea imperativo buscar extraer del texto una “lección” a toda costa. Como he tratado de sugerir en otro lugar⁴³, muchos textos sofísticos y muchos diálogos socráticos (incluyendo el *Eutidemo* de Jenofonte), bien vistos, se caracterizan por un objetivo metacognitivo, por cuanto no pretenden comunicar una verdad o acreditar un enunciado (una enseñanza), sino más bien dibujan una realidad compleja que hay que entender, o suscitan una reflexión compleja que no se deja traducir en (o reducir a) enseñanzas

³⁹ Dorion (2006: 95) afirma, por el contrario, que el Sócrates de Jenofonte “never displays the particular kind of irony characteristic of Socrates^p, which is closely bound up with his avowal of ignorance” [“nunca despliega el tipo de ironía peculiar al Sócrates de Platón, la cual está unida a su confesión de ignorancia”]. En el curso del cap. IV 2 efectivamente ocurre que Sócrates afirme y enseñe, pero sobre cuestiones de carácter general como el “conócete a ti mismo” y la exhortación a dirigirse a maestros. En cambio, cuando propone sus contraejemplos, se limita a generar perplejidades en Eutidemo sin afirmar absolutamente nada. Además, es innegable que, en el curso de los preliminares, Sócrates se permite ironías incluso pesadas dirigidas a Eutidemo. Sobre el tema véase Breitenbach (1966, cols. 1825-1826).

⁴⁰ “Dicen que soy particularmente extraño y que induzco a la personas a perderse en la aporía.”

⁴¹ Recuerdo en este punto que Breitenbach (1966, cols. 1825-1827) refiere a un gran número de *loci similes* [pasajes similares] encontrados en Platón y otros autores. También Kahn (2001: 211) ha propuesto una lista propia de *loci similes* entre el cap. IV 2 y el *Hippias Menor*, si bien ya en Phillips (1989) encontramos reflexiones meditadas sobre la escasa importancia de tales puntos de contacto.

⁴² Me parece poder decir que ninguno de los acercamientos posibles a la figura de Alcibiades, por ende al *Alcibiades I* y al *Alcibiades* de Esquines de Esfeto (tema sobre el que se explayaron Joël, Dittmar, luego Gaiser, y luego de nuevo Giannantonio) es tal que se traduzca en un indicador de posible imitación: con este *Eutidemo* abre Jenofonte un camino nuevo, con un proyecto comunicativo tan específico (y tan creativo) que permitiría solamente comparaciones, sin permitir hipótesis de que habría retomado temas tratados en otros textos. Los puntos de contacto comúnmente valorados son la referencia a Temístocles, al “conócete a ti mismo” y al sentirse esclavo; y todos ellos apuntan hacia el *Alcibiades* de Esquines, pero no se ve como un Eutidemo orgulloso de sus libros y tan reservado pueda pasar por un doble de Alcibiades, quien mostraba una amalgama completamente diferente de cualidades y defectos. Justo en virtud de la diversa identidad del interlocutor, en el caso de Alcibiades se movilizó Sócrates para resquebrajar su presunción de ser bello, rico e capaz de seducir al pueblo, mientras que aquí se empeña en hacer entrar en crisis la cultura de Eutidemo (su presunción de ser ya bastante culto). Sobre el tema de la prudencia necesaria a la hora de construir listas de *loci similes* véase también la nota anterior.

⁴³ En Rossetti (2006) y Rossetti (2007) he al menos comenzado a esbozar una hipótesis de lectura de gran parte de la literatura sofística y socrática a la luz de la noción de metacognitividad. Desearía poder pronto retomar y profundizar la ideas esbozadas allí.

positivas —la “lección”— y no necesariamente integra un componente de tipo enunciativo. Trataré de explicarme mediante algunas preguntas retóricas. ¿Podemos acaso imaginar que Zenón se propuso verdaderamente inyectar en nosotros la convicción (de tipo enunciativo) según la cual Aquiles nunca alcanzará a la tortuga o que Gorgias intentó demostrar de una vez por todas que no existe absolutamente nada, ni siquiera el propio Gorgias? ¿Y podemos acaso convencernos de que no serviría de nada medirse con el *Eutifrón*, si no lográsemos extraer de aquel diálogo una definición decididamente buena de *ὁσιότης* [piedad, devoción religiosa], o con el *Parménides*, si de la apretada confrontación Parménides-Aristóteles no lográsemos extraer una idea precisa y convincente de la relación entre ser y uno? Análogamente en este caso no hay propiamente una “lección” que podamos recabar, sino una reflexión a partir de las desventajas en que incurre Eutidemo a la hora de manejar algunos enunciados de carácter general. El Sócrates jenofónico no se ha ciertamente propuesto inducir a Eutidemo a pensar que los límites entre justo e injusto son impalpables, que la enfermedad puede ser un bien no menos (o quizá más) que la salud o la ignorancia no menos (o quizá más) que la sabiduría, y así con todo lo demás, y mucho menos a que se convenga de ser una persona menos inteligente de lo que él creía. En todo caso, puede haberse propuesto inducir a Eutidemo a considerar que está menos preparado de lo que él había creído hasta ese momento, y entender que ha hablado de cosas que sólo conoce superficialmente, y que en consecuencia tiene absoluta necesidad de afinar, y mucho, sus capacidades de análisis de las nociones que utiliza a diario. Pero ganar confianza frente a conjuntos complejos de significados, usos lingüísticos, criterios de juicio, valores y contravalores, compatibilidad e incompatibilidad entre

afirmaciones, defendibilidad e indefendibilidad de determinadas posiciones y cosas por el estilo es justamente un comprender, no un mero llegar a saber que *p*. E incluso desde el punto de vista de nosotros lectores, lo que el *Eutidemo* de Jenofonte nos hace tocar con la mano, vivir con una cierta intensidad y en fin entender, es que Eutidemo se perdió en el camino y, al menos momentáneamente, también nosotros corrimos riesgo de perdernos junto con él, perplejos acerca de cuál podría ser la clave de la desorientación que pinta el diálogo. Con lo cual también nosotros nos hemos visto envueltos eficazmente en una reflexión sobre las insidias que pueden esconderse detrás de los enunciados de carácter general.

Si ocurre luego que, gracias a la lectura de esta unidad dialógica, también el lector llegue a abrir los ojos y hacerse un poco circunspecto a la hora de manejar enunciados de carácter general, entonces podrá considerarse que ha alcanzado (me atrevo a decir) también el objetivo de volver a evocar positivamente la figura de Sócrates y la magia de su palabra. De hecho, a la luz de este resultado eminentemente metacognitivo, la determinación con la que Sócrates desde un principio se esfuerza de “enganchar” a Eutidemo para luego desorientarlo con sus contraejemplos se vuelve no “atópica” sino instrumental, por ende comprensible. De rebote, adoptar un punto de vista metacognitivo ayuda a identificar la razón misma de ser de una cantidad de detalles así como elecciones de composición del autor. De lo que infiero que acerca del componente metacognitivo de este diálogo, así como de muchos otros diálogos socráticos (y en verdad también de varios textos sofísticos) resulta deseable poner en marcha investigaciones de amplio espectro, investigaciones con respecto a las cuales las que he propuesto aquí sólo funge de sondeo preliminar y exploratorio.

Bibliografía

- BREITENBACH, H. R. (1967). "Xenophon von Athen". En K. ZIEGLER (coord.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Serie II, tomo 9A (columnas 1569-2052). Stuttgart: Alfred Druckenmüller.
- THOMPSON, D. B. (1960). The house of Simon the Shoemaker. *Archaeology*, 13, 234-240.
- COOK WILSON, J. (1881-1882). Short Note. *Transactions of the Oxford Philological Society*, (pp. 10-13).
- DITTMAR, H. (1912). *Aischines von Sphettos: Studien zur Literaturgattungen der Sokratiker. Untersuchungen und Fragmente*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- DORION, L. A. (trad.) (2000). *Xénophon: Mémoires, vol. I: Introduction générale et Livre I* (texte établi par M. Bandini et traduit par L.-A. Dorion). Paris: Les Belles Lettres (colección Budé).
- DORION, L. A. (2006). "Socrate et la basilikê technê: Essai d'exégèse comparative". En V. KARASMANIS (coord.), *Socrates 2400 years since his death* (pp. 51-61). Atenas: Eyropaiko Politismo Kentro Delfon.
- GAISER, K. (1957). *Protreptik und Paränese bei Platon*. Stuttgart: Kohlhammer.
- GIANNANTONI, G. (2001). "L'Alcibiade d'Eschine". En G. ROMEYER DHERBEY y J.-B. GOURINAT (coords.), *Socrate et les Socratiques* (pp. 289-307). Paris: Vrin.
- GIGON, O. (1946a). Xenophontea. *Eranos*, 44, 132-152.
- GIGON, O. (1946b). Xenophons Apologie des Sokrates (I. Hälfte). *Museum Helveticum* 3, 210-245.
- GIGON, O. (1947). *Sokrates: Sein Bildung in Dichtung und Geschichte*. Bern: Francke.
- GRAY, V. G. (1998). *The framing of Socrates: The literary interpretation of Xenophon's Memorabilia*. Stuttgart: Steiner [= Hermes Einzelschriften, 79].
- JAERISCH, P. (trad.) (1962). *Xenophon: Erinnerungen an Sokrates*. Munich: Heimeran.
- JOËL, K. (1893). *Der echte und der xenophontische Sokrates*. Berlin: Gärtner.
- KAHN, CH. H. (2001). La philosophie de Socrate selon Platon et Aristote. En G. ROMEYER DHERBEY y J.-B. GOURINAT (coords.), *Socrate et les Socratiques* (pp. 207-220). Paris: Vrin.
- MAIER, H. (1913). *Sokrates: Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*. Tübinga: Mohr.
- MAZZARA, G. (coord.) (2007). *Il Socrate dei dialoghi: Saggi di G. Mazzara, M. Narcy, L. Rossetti*. Bari: Levante Editori.
- MORRISON, D. R. (comp.) (1988). *Bibliography of Editions, Translations, and Commentaries on Xenophon's Socratic Writings 1600-Present*. Pittsburgh (PA): Mathesis.
- MORRISON, D. R. (1994). "Xenophon's Socrates as a teacher". En P. VANDER WAERDT (coord.), *The Socratic movement* (pp. 181-208). Ithaca (NY): Cornell University Press.
- NARCY, M. (2007). La Teodote di Senofonte: Un' Alcibiade al femminile. En MAZZARA, coord. (2007): 53-62.
- NATALI, C. (2006). "Senofonte". En *Enciclopedia filosofica*, vol. XI (pp. 10461 ss.). Milano: Bompiani.
- Perelman, Ch. y L. Olbrechts-Tyteca, (1958). *Traité de l'argumentation: La nouvelle rhétorique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- PHILLIPS, J. (1989). Xenophon's "Memorabilia" 4.2. *Hermes*, 117, 366-370.
- RAMÍREZ VIDAL, G. (2005). *La palabra y la flecha*. México: UNAM.
- ROBBIANO, CH. (2006). *Becoming being*. Sankt Augustin: Akademie Verlag.
- ROSSETTI, L. (1976). Il momento conviviale dell'eteria socratica e il suo significato pedagogico. *Ancient Society* 7, 29-77.

- ROSSETTI, L. (1988). "Come cambia il filosofare quando il linguaggio allusivo entra in scena (con note di commento a Plat. Gorg. 447-8)". En F. BOSIO (coord.), *Questioni di etica e metafisica* (pp. 29-41). Napoli: ESI [= Quaderni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Perugia, 6].
- ROSSETTI, L. (1992). Quale skoteinotes? Sul rapporto che Eraclito instaura con il suo uditorio potenziale. *Philo-logica*, 1, 13-28.
- ROSSETTI, L. (1993). "If we link the essence of rhetoric to deception": Vincenzo on Socrates and Rhetoric. *Philosophy and Rhetoric*, 26, 311-321.
- ROSSETTI, L. (1994). *Strategie macro-retoriche: la "formattazione" dell'evento comunicazionale*. Palermo: Aesthetica [= Aesthetica Preprints, 41; traducción al español de Omar Álvarez Salas: *Estrategias macro-retóricas: El "formateo" del hecho comunicativo*, México, UNAM, 2009.]
- ROSSETTI, L. (2004). "The Sokratikoi logoi as a literary barrier: Toward the identification of a standard Socrates through them". En V. KARASMANIS (coord.), *Socrates 2400 years since his death* (pp. 81-91). Atenas: Eyropaiko Politismo Kentro Delfon.
- ROSSETTI, L. (2006). Oltre il demonstrandum. La dimensione metacognitiva dei testi paradossali nell'età dei Sofisti. *Méthexis*, 19, 125-138.
- ROSSETTI, L. (2007). "I Socratici della prima generazione: fare filosofia con i dialoghi anziché con trattati o testi paradossali". En L. Rossetti (coord.), *Socratica 2005: Studi sulla letteratura socratica antica presentati alle giornate di studio di Senigallia* (pp. 39-75). Bari: Levante Editori.
- ROSSETTI, L. (2011). *Le dialogue socratique*. Paris: Les Belles Lettres (colección Encre marine).
- ROSSETTI, L. (2015). *O diálogo socrático*. São Paulo: Paulus Editora.
- SOLANA DUESO, A. (ed.) (1996). *Protágoras de Abdera. Dissoi logoi. Textos relativistas*. Madrid: Akal.
- STAVRU, A. (2005). Per un nuovo approccio alla questione socratica: sviluppi recenti e futuri. *Atene e Roma* (n.s.), 50, 95-100.
- STAVRU, A. (2013). The present state of the Socratic studies: An overview. En A. STAVRU y F. DE LUISE (coords.), *Socratica III: Studies on Socrates, the Socratics, and the ancient Socratic literature* (pp. 11-26). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- STAVRU, A. y L. ROSSETTI (2010). "Introduction". En L. ROSSETTI y A. STAVRU (coords.), *Socratica 2008: Studies in Ancient Socratic Literature* (pp. 11-55). Bari: Levante Editori.
- THESLEFF, H. (2002). Intertextual relations between Xenophon and Plato? *Arctos*, 36, 143-157.
- ZELLER, E. (1885). *Socrates and the Socratic schools*. "Trad. O. J. Reichel. Tercera edición revisada". Londres: Longman, Green & Co.